



W. E. GLADSTONE'S

HOMERISCHE STUDIEN

FREI BEARBEITET

VON

DR ALBERT SCHUSTER,



MIT ZWEI KARTEN.

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
[illegible]

[illegible] B. G. Teubner's Verlag in Leipzig [illegible] in allen Buchhandlungen zu haben:

Aeschylos Agamemnon. [illegible] Deutsch mit [illegible] zur Aeschyleischen Kritik und [illegible] von Karl H[illegible] Ke[illegible] 18[illegible]. geh. [illegible]

Aeschyli Septem ad Thebas. [illegible] G. Hermann [illegible] Medicei [illegible] Pr[illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. 18 Ngr.

Alberti, Eduard, zur Dialektik des Platon. [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. 1[illegible] Ngr.

Alciphronis rhetoris epistolae [illegible] Me[illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. [illegible] Thlr.

Anthologia lyrica continens Theognidem Babrium Anacreontea [illegible] Theodoris Bergk. gr. 8. 18[illegible]. geh. 22½ Ngr.

Apollonii Argonautica. [illegible] R. Merkel. Scholia vetera [illegible] Keil. [illegible] 18[illegible] geh. [illegible] Thlr.

Ascherson, F., [illegible] der Gliederung des griechischen Drama. [illegible] geh. [illegible] Ngr.

Bambergeri, F., opuscula philologica maximam partem Aeschylea [illegible] F. G. Schneidewin [illegible] C. T. A. Kr[illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. 1 Thlr. [illegible] Ngr.

Becker, Paul, über eine Sammlung unedierter Henkelinschriften [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. [illegible] Ngr.

Benndorf, Otto, de anthologiae Graecae epigrammatis [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. 1[illegible] Ngr.

Bentley's, Dr. Richard, Abhandlungen über die Briefe des Phalaris [illegible] Euripides und über die Fabeln des Aesop. [illegible] von W[illegible] [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. 4 Thlr. [illegible] Ngr.

Boeckh, A., [illegible] Geschichte der Mondcyklen der Hellenen. gr. 8. 18[illegible]. geh. [illegible] Ngr.

— [illegible]phisch [illegible]nomische Studien. [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. 1 Thlr. [illegible] Ngr.

— gesammelte kleine Schriften. [illegible] Augusti Boeckhii orationes in [illegible] gr. 8. 1858. geh. [illegible] Thlr. [illegible] Ngr.

— — [illegible] August Boeckh's Reden [illegible] der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. [illegible] Thlr.

Bre[illegible], F. I. C., quaestionum criticarum [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. [illegible] Thlr.

Brunn, Heinrich, die Philostratischen Gemälde [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. 24 Ngr.

Bucolicorum Graecorum Theocriti Bionis Moschi [illegible] Ahrens [illegible] apparatu critico [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. [illegible] Thlr. 12 Ngr.

— [illegible] scholia [illegible] gr. 8. 1859. geh. 1 Thlr. 24 Ngr.

Christ, Wilhelm, Grundzüge der griechischen Lautlehre. gr. 8. 1859. geh. [illegible] Thlr.

Curtius, Georg, Grundzüge der griechischen Etymologie. [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. [illegible] Thlr. [illegible] Ngr.

Deiml[illegible], Dr. [illegible] Wilhelm, die Leleger. [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. 1 Thlr. [illegible] Ngr.

Demosthenis orationes [illegible] Aeschinem [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. [illegible] Thlr. 1[illegible] Ngr.

Didymi Chalcenteri [illegible] fragmenta quae supersunt. [illegible] Mauricius Schmidt. gr. 8. 1854. geh. [illegible] Thlr.

[illegible] de C[illegible] [illegible] XX [illegible] XXI [illegible] gr. 8. 18[illegible]. geh. [illegible] Thlr.

W. E. GLADSTONE'S

HOMERISCHE STUDIEN

FREI BEARBEITET

VON

DR. ALBERT SCHUSTER,
CONRECTOR AM GYMNASIUM ZU CLAUSTHAL.



MIT ZWEI KARTEN



LEIPZIG.
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1863.

AN DEN HERRN

PROFESSOR Dr. AMEIS

IN MÜHLHAUSEN.

Die rege Theilnahme, welche Sie, verehrter Freund und College, für die vorliegende Arbeit in freigiebigster Weise bekundet haben, veranlasst mich, diese die Stelle eines Vorwortes vertretenden Zeilen an Sie persönlieh zu richten.

Als ich gelegentlich die Absicht laut werden liess, die Resultate der Gladstoneschen Forschung* dem deutschon Publicum näher zu bringen, fand ich in Ihnen sofort einen warmen und eifrigen Fürsprecher dieses Vorhabens. Hatte doch auch ein Mann, dessen zwar strenges aber gerecht abwägendes Urtheil über wissenschaftliche Leistungen auch von Ihnen mit Recht so hoch geschätzt wird, seine Ansicht über das Werk des englischen Gelehrten in den Worten ausgesprochen, dasselbe lasse sich in freier Bearbeitung und auf einen Band zurückgebracht nützlich machen.** Es war also eine für die homerischen Studien, denen Sie mit voller Liebe zugethan sind, erspriessliche Angelegenheit, welcher Sie das Wort redeten. Aber Sie haben noch mehr gethan; mit entgegenkommender Bereitwilligkeit haben Sie sich auch dem lästigen Geschäfte eines ersten Correctors und zwar mindestens in demselben vollen Sinne unterzogen, in welchem Ihrem dankbaren Geständnisse zufolge Herr Director Dr. Dietsch sich als ein wahrer Corrector für Ihre werthvolle

*) W. E. Gladstone. Studies on Homer and the Homeric Age. Oxford. 1858. III.

**) G. Bernhardy, Grundr. der gr. Litt. I. S. 251 der 3. Bearbeitung.

Odyssee-Ausgabe erwiesen hat. Für alle diese Ihre so überaus freundliche Theilnahme und Mühewaltung verfehle ich nicht Ihnen meinen wärmsten und lebhaftesten Dank hierdurch öffentlich auszusprechen.

Mit Recht aber werden Sie erwarten, dass ich über die Art, wie ich der mir gestellten Aufgabe nachzukommen bemüht gewesen bin, wenn auch nur mit wenigen Worten Rechenschaft ablege. Zunächst also die Bemerkung, dass, wenn die drei starken Bände des Originalwerkes auf einen einzigen mässigen Band zurückgeführt werden sollten, nicht nur Kürzungen und Zusammenziehungen, sondern auch Ausscheidungen ganzer Abschnitte eine Sache von gebieterischer Nothwendigkeit waren. Ich befürchte daher auch nicht Ihre Misbilligung zu erfahren, wenn ich solche Abschnitte, die vom Standpuncte der deutschen Forschung aus betrachtet, weniger erhebliche Resultate zu liefern oder für deutsche Leser von geringerem Interesse zu sein schienen, ganz auszuscheiden mich entschlossen habe. Als solche sind vor allen die den Prolegomena (Bd. I. S. 1—92) angehörigen sechs Abschnitte zu erwähnen, in denen 1) über den Stand der homerischen Frage, 2) über Homers Stellung in der classischen Erziehung, 3) über Homers historische Zwecke, 4) über seine Lebenszeit, 5) über die Glaubwürdigkeit des homerischen Textes, 6) über Homers Stellung und Autorität in historischen Untersuchungen abgehandelt wird. Von diesen hat Abschnitt 2 eine Behandlung erfahren, die ihm mehr ein specifisch englisches, als ein allgemeineres Interesse sichern kann; die anderen Abschnitte aber behandeln Fragen, welche die deutsche Forschung entweder als schon erledigt betrachten darf, oder die in Deutschland eingehenderen und gründlicheren Untersuchungen unterzogen sind. Letzteres gilt namentlich auch von der grossen homerischen Frage. Welche Stellung der Verfasser der homerischen Studien dieser gegenüber einnimmt, habe ich, wie Sie sich erinnern

werden, an einem anderen Orte dargelegt*; und obwol Sie sich als einen „freiheitliebenden Wilden“ charakterisieren, der in der homerischen Frage noch keiner von beiden Parteien die Berechtigung zu vorzeitigem Siegesjubel zuerkennt, so werden Sie doch auch der „hart crystallisierten Orthodoxie“ des englischen Homerikers — ich habe diesen Ausdruck dem Recensenten des Gladstoneschen Werkes in der Edinburgh Revew** entlehnt — nicht das Wort reden wollen und werden es nicht anders als billigen können, wenn ich hier wenigstens die anerkannten Resultate der deutschen kritischen Forschung ergänzend habe eintreten lassen.

Der ethnographische Theil ist ziemlich unverkürzt geblieben. Wenn ich aber gleichwol den 10. Abschnitt (Bd. I. S. 545—573) ausgeschieden habe, in welchem der Verfasser den Zusammenhang der Hellenen und Achäer mit dem Osten, insbesondere mit den Persern nachzuweisen versucht; so glaube ich bei der Geringfügigkeit und der zweifelhaften Beschaffenheit der daselbst vorgebrachten Argumente dem Werthe des Ganzen dennoch keinen Abbruch gethan zu haben.

Grössere Ausscheidungen hat der zweite Band des Originalwerkes erfahren, welcher die Religion des homerischen Zeitalters behandelt. Hier sind Abschnitt 8: die sittlichen Zustände des homerischen Zeitalters (Bd. II. S. 417—478), Abschnitt 9: die Frauen im homerischen Zeitalter (S. 479—520), Abschnitt 10: die homerischen Gedichte und die ältesten Bücher der heiligen Schrift (S. 521—533) aus dem Grunde ganz unberücksichtigt geblieben, weil sie im ganzen weder durch Neuheit der Resultate noch durch die Art der Behandlung über die einschlagenden Leistungen deutscher Forscher hinausgehen. Neuheit und Originalität finden sich dagegen in den übrigen Abschnitten dieses Theiles im Ueberschwange; und schon sehe ich im Geiste das bedenkliche Kopfschütteln,

*) Mützells Zeitschr. f. d. Gymn. XV. 7. S. 513 ff.
**) C. VIII S. 509.

welches die Ansichten des Verfassers über Homers Theo-Mythologie bei Ihnen wie bei anderen, wenn nicht gar bei allen Lesern hervorrufen werden. Wie man aber auch über die Berechtigung des traditiven Elementes in der homerischen Mythologie denken möge; so sind doch die Untersuchungen über die Stellung der Athene und des Apollon in Homers mythologischem Systeme und manches andere hieher gehörige von der Art, dass sie trotz des Verdammungsurtheiles, welches über die versuchte Lösung des Problemes gefällt werden mag, doch auf selbständigen Werth Anspruch machen können; und nur diejenigen haben leichtes Spiel, welche wie J. La Roche* derartige Incongruenzen im mythologischen Systeme des Dichters lediglich und allein auf Rechnung der eigenthümlichen Entstehung der homerischen Gesänge setzen.

Aus dem dritten Bande des Originalwerkes sind die „Agora“ und „Ilios“ betitelten Theile den Hauptsachen nach vollständig wiedergegeben. Dagegen konnte ich mich nicht entschliessen der Thalassa oder mythischen Geographie der Odyssee (Bd. III S. 249—343) vor anderen Theilen den Vorzug zu geben. Denn gerade hier häufen sich eine Menge unerweisbarer Hypothesen, und ein wichtiges Moment, welches Sie in Ihrer geschätzten Odyssee-Ausgabe in gebührender Weise hervorgehoben haben, ist in den mit grossem Aufwande geführten Untersuchungen des Verfassers ganz ausser Acht gelassen, nemlich dass wir es in den betreffenden Theilen des Gedichtes mit naiver Märchendichtung zu thun haben, an welche den Maasstab der Wirklichkeit anzulegen nichts anderes als eine *contradictio in adiecto* ist. Der „Aoidos“ betitelte Theil ist mehrfachen Kürzungen und Ausscheidungen unterzogen. So glaubte ich bei Bearbeitung des 1. Abschnittes (Bd. III S. 366—396), der vom Plane der Ilias handelt, man werde der Kritik der bei uns hinlänglich besprochenen Gro-

*) Zeitschr. für d. östr. Gymn. XIII 4 S. 277 ff.

teschen Theorie und der damit zusammenhängenden Erörterungen über den Plan der Ilias recht wol entrathen können. Abschnitt 4. über Homers Auffassung und Gebrauch der Farben (S. 457—496) ist seinem wesentlichen Inhalte nach zugleich mit Erweisung eines epischen Stilgesetzes an einem andern Orte* von mir dargelegt worden. Abschnitt 5. Homer und einige seiner Nachfolger in der epischen Poesie, besonders Vergil und Tasso (S. 500—554), Abschnitt 6. einige von Homers Hauptcharakteren in Troja, Hektor, Helena und Paris (S. 555—589), Abschnitt 7. veränderte Auffassung der grossen homerischen Charaktere bei späteren Schriftstellern (S. 590—615), so interessant sie auch an sich sind, liegen zum Theil schon jenseits der engeren Grenze homerischer Studien und haben daher keine Aufnahme finden können. Auslassungen von geringerem Umfange als die genannten sind in der Regel am betreffenden Orte in den Anmerkungen bezeichnet worden.

Auf der anderen Seite muste es aber auch wünschenswerth, ja unerlässlich erscheinen, die Untersuchungen des englischen Homerikers durch die Resultate der deutschen Forschung theils zu ergänzen oder, wo es zweckmässig schien, zu bestätigen, theils auch zu berichtigen. Diesem Zwecke dienen die unter dem Texte gegebenen Verweisungen und Anmerkungen. Möglichst grosse Kürze und Sparsamkeit war selbstverständlich auch für diese geboten. Statt eingehender Polemik muste daher in den meisten Fällen einfache Verweisung auf die eine oder die andere Autorität aus der Reihe unserer Wissenschaftmänner genügen.

Einen wichtigen Punct für den Werth der vorliegenden Arbeit bildete natürlich auch Vollständigkeit und Genauigkeit in der Angabe der Belegstellen. Je mehr das Originalwerk gerade in dieser Beziehung zu wünschen übrig liess, um so

*) Mützells Zeitschr. für d. Gymn. XV 10. S. 712 ff.

eifriger bin ich bemüht gewesen, den billigen Anforderungen philologischer Leser zu genügen. Uebrigens habe ich sämmtliche Belegstellen um der Bequemlichkeit des Lesers willen dem Texte selbst einverleibt. Verweisungen auf vorhergehende oder nachfolgende §§, welche nicht vom Verfasser selbst herrühren, haben dagegen unter dem Texte ihren Platz gefunden.

In formeller Beziehung bin ich beflissen gewesen, nicht nur durch Präcision und Gedrängtheit der Darstellung den reichen Stoff möglichst zusammenzufassen, sondern auch für grössere Uebersichtlichkeit desselben Sorge zu tragen. Letzterem Zwecke dient die Eintheilung in Kapitel und Paragraphen. Durch diese strengere Schematisirung ist, wie ich hoffen darf, auch manche Wiederholung, der man in dem Originalwerke begegnet, vermieden worden, indem mit der Deutlichkeit der Zahl auf frühere oder spätere Erörterungen hingewiesen werden konnte. Dem Abschnitte über den Katalogos, welcher bei Gladstone Abschnitt 5. der Achaeis bildet, ist als Anhang zur Achaeis ein Platz überwiesen.

Das ist alles, verehrter Freund, was ich über Art und Einrichtung meiner Bearbeitung Ihnen mitzutheilen auf dem Herzen hatte. Im Laufe der Arbeit hat sich mir oftmals der Wunsch aufgedrängt, dass dieselbe den Anforderungen genügen möge, welche Sie und Ihnen Gleichgesinnte etwa an dieselbe stellen möchten. Ob und inwieweit dieser Wunsch in Erfüllung gegangen ist, das hoffe ich von Ihnen in der Ihnen eignen freimüthigen und zugleich nachsichtsvollen Weise demnächst zu erfahren. Einstweilen aber scheide ich von Ihnen unter nochmaliger Versicherung meines herzlichsten Dankes mit dem Zurufe unseres Vater Homeros:

οὖλέ τε καὶ μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ὄλβια δοῖεν.

Clausthal, den 1. August 1863.

A. Schuster.

INHALTSVERZEICHNIS.

Erster Theil.

Achaeis oder Ethnographie der griechischen Stämme.

Zweiter Theil.

Olympos oder die Religion des homerischen Zeitalters.

Drittes Kapitel. Das inventive Element der homerischen Theo-Mythologie.

Seite

Dritter Theil.

Agora oder Politik des homerischen Zeitalters.

Erstes Kapitel. Das Königthum.

Zweites Kapitel. Die homerische βουλή.

Drittes Kapitel. Die homerische ἀγορή.

Viertes Kapitel. Organisation des Heeres.

Fünftes Kapitel. Die verschiedenen Classen der Bevölkerung im homerischen Zeitalter.

Sechstes Kapitel. Die Staatswirtschaft des homerischen Zeitalters.

Vierter Theil.

Ilios oder die Troer und die Griechen mit einander verglichen.

Erstes Kapitel. Vergleichung der beiden Völker hinsichtlich ihrer Religion und ihres sittlichen Charakters.

Fünfter Theil.

Aoidos oder Beiträge zur Poetik Homers.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 3, Z. 5 füge zu: Nägelsbach hom. Theol. S. 7 der Ausgabe von Autenrieth fasst unter anderen *τὸ Πελασγικὸν Ἄργος* als eine Stadt.

S. 4, Z. 12 füge zu: nach H. D. Müller Mythol. der gr. Stämme I S. 198 Anm. 5 ist die Herübernahme des Epitheton *δυσχείμερος* aus Il. XVI 234 in den Schiffskatalog wahrscheinlich.

S. 17, Z. 10 füge zu: vgl. Achaeis § 15 S. 35.

S. 18, Z. 15 füge zu: wegen der drei Namen für die Unterthanen des Odysseus vgl. Achaeis § 34 S. 82.

S. 20, Z. 39 füge zu: Döderlein in seiner Ausgabe der Ilias 1863 bemerkt zu Il. VII 133 in Betreff des Keladon: *cognomen haud dubie fuit fluminis Jardani* E 135 *nominati ut Ξάνθος Scamandri.*

S. 21, Anm. 43 füge zu: und J. La Roche Zeitschr. f. d. östr. Gymn. 1863. 3. S. 163.

S. 23, Anm. 46 l. S. 302 st. 203.

S. 25, Anm. 53 ist zu streichen.

S. 25, Anm. 54 füge zu: Bachofen das lykische Volk und seine Bedeutung für die Entwicklung des Alterthums. Freiburg 1862.

S. 28, Z. 26 l. Agamemnon st. Agememnon.

S. 32, Z. 13 l. VI 136. S. 427 st. VI S. 136. 427.

S. 32, Z. 33 l. Achaeis st. Alchaeis.

S. 33, Anm. 72 füge zu: Nägelsbach hom. Theol. der Ausg. v. Autenrieth S. 86.

S. 34, Anm. 73 füge zu: Schömann gr. Alterth. I. S. 10 der 2. Aufl.

S. 37, Anm. 79 füge zu: O. Müller Orchomenos S. 113 ff. und neuerdings H. D. Müller Mythol. der gr. Stämme I S. 235 ff. und Anlage S. 293 ff. sind gegen die phönikische Herkunft des Kadmos.

S. 42, Anm. 88 füge zu: für die gewöhnliche Ableitung des Namens *ἀπὸ τῶν ἑλῶν* vgl. H. D. Müller Mythol. der gr. Stämme I S. 197 ff.

S. 45, Z. 24 füge zu: anders urtheilt H. D. Müller Mythol. der gr. Stämme I S. 196.

S. 50, Z. 24 l. Erzeugnisse st. Arbeit.

S. 57, Z. 13 füge zu: *Mure on the Hom. epith. δαΐφρων, ἱππόδαμος* Rh. Mus. f. Philol. VI (1839) S. 491 ff.

S. 67 füge zu: über das Verhältnis der Pelasger und Hellenen bemerkt Gladstone im Advertisement des 3. Bd. unter Bezugnahme auf Rawlinson (Herodot Bd. I), er wage den Unterschied zwischen den Pelasgern und Hellenen dahin zu bestimmen, dass die letzteren als reine Arier, die ersteren als Arier mit einer Beimischung turanischer Elemente aufzufassen seien.

S. 75, Anm. 152 füge zu: vgl. auch Döderlein hom. Gl. § 504.

S. 80, Anm. 155 füge zu: noch eine andere Deutung giebt H. D. Müller Mythol. der gr. Stämme I S. 199.

S. 85, Anmerk. 164[a] füge zu: über den homerischen Gebrauch der beiden Namen *Δαναοί* und *Ἀργεῖοι* urtheilt ganz in ähnlicher Weise H. D. Müller Mythol. der gr. Stämme I S. 50. Auch über die Wanderungen des achäischen Stammes und Cultus handelt derselbe I Cap. VII S. 188 ff.

S. 88, Z. 20 l. *Πουλυδάμας* st. *Πολυδάμας*.

S. 95, Anm. 181 füge hinter Anm. die Zahl 95.

S. 104, Z. 14 füge zu: wegen der Auswanderung der Myrmidonen aus Aegina nach Thessalien vgl. O. Müller Proleg. S. 168 und andererseits H. D. Müller Mythol. der gr. Stämme I Cap. III.

S. 112, Z. 14 l. unvollständigen Kreis (oder richtiger Kreisabschnitt) st. vollständigen Kreis.

S. 119, Anm. 1 füge zu: *Ritz de Homero religionis auctore et varia deorum quos finxit origine.* Progr. Hersfeld 1862. S. 11. Gladstone Bd. II S. 3 erwähnt ferner: Homerus pt. I von Archdeacon Williams; Primitive Tradition 1843 von demselben; Edinb. Rev. No. 155 Artikel Homerus und den daselbst (S. 50) citierten *Cesarotti Ragionamento Storico-Critico.*

S. 122, Anm. 2 füge zu: im entgegengesetzten Sinne über die vermeintliche Uebereinstimmung des Polytheismus mit der Natur als Hypothese zur Erklärung der griechischen Götter handelt H. D. Müller Myth. der gr. St. II S. 53 ff. Vgl. S. 190 u. v. a. St.

S. 138, Anm. 22 füge zu: Nägelsbach hom. Theol. S. 105 der Ausgabe von Autenrieth.

S. 146, Z. 22 füge zu: die Sage von der Täuschung des Apollon deutet nach seiner Theorie Ritz Progr. Hersfeld 1862 S. 36.

S. 179, Z. 7 füge zu: vgl. jedoch Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 164 Anm. 37.

S. 179, Anm. 81[b] füge zu: eine Deutung dieses Mythos findet sich bei H. D. Müller Myth. der gr. St. II S. 136.

S. 183, Anm. 83 füge zu: und von beiden abweichend H. D. Müller Myth. der gr. St. I S. 273 ff.

S. 202, Z. 38 füge zu: über Ares als Gott des thrakischen Stammes vgl. H. D. Müller Ares. Göttingen 1848.

S. 216, Z. 32 l. vom st. von.

S. 238, zu 1. u. 2 vgl. auch Ritz Progr. Hersfeld 1862.

S. 240, Z. 16 l. deren st. dessen.

S. 257, Z. 8 füge zu: Kostka über die leiblich und menschlich gedachten Götter bei Homer. Progr. Lyck 1857 S. 11 f. führt mehrere Fälle an, wo sich die Gottheit dem Auge Einzelner, nie aber einer Menge sichtbar darstellt.

S. 279, Anm. 250 setze hinter Anm. die Zahl 49.

S. 300, Z. 10 l. *εὐχόμεϑ'* st. *εὐχόμϑ'*.

S. 301, Z. 9 l. Agamemnons Scepter st. seinem Scepter.

S. 302, Z. 24 l. dessen Vater st. seinem Vater.

S. 303, Z. 27 l. Od. II 17 st. Od. II 82.

S. 335, Z. 17 füge zu: über den Unterschied zwischen *ἀγορή* und *ἄγυρις* vgl. Ameis zu *γ* 31.

S. 396, Z. 1 der Anm. 72 l. Helena st. sie.

ERSTER THEIL.

Achaeis oder Ethnographie der griechischen Stämme.[1])

Erstes Kapitel.

Die Pelasger und die denselben verwandten Stämme.

§. 1. Uebersicht über die von Homer genannten griechischen Stämme.

Drei Namen finden wir in der Ilias, mit denen der Dichter die Völker, die sich gegen Troja vereinigt hatten, zu bezeichnen pflegt:

1. *Δαναοί.* 2. *᾽Αργεῖοι.* 3. *᾽Αχαιοί.*

Sie werden gewöhnlich als synonym behandelt und scheinen für die troische Periode dasselbe zu sein, was der Name *῞Ελληνες* für die spätere Zeit ist.

Wegen ihrer Beziehung zu den ebengenannten sind noch einige andere Klassen von Namen in Betracht zu ziehen.

I. Zwei Bezeichnungen, die den drei erst genannten gleichbedeutend zu sein scheinen:

1. *Παναχαιοί.* 2. *Πανέλληνες.*

II. Sodann folgen drei Namen, deren Beziehung zu den vorhergenannten eine besondere Untersuchung erfordert:

1. *Πελασγοί.* 2. *῞Ελληνες.* 3. *Θρῇκες.*

III. Endlich giebt es noch eine zahlreiche Klasse von Namen,

1) Dass die von Grote (Gesch. Gr. I S. 597 der Uebers. von Meissner) aufgestellten Ansichten nicht geeignet sind von jedem Versuche abzuschrecken, eine Ethnographie der griechischen Volksstämme auf der alleinigen Grundlage der homerischen Gedichte in Angriff zu nehmen, wird von Gladstone Bd. I S. 93 ff. nachgewiesen. Auch Welcker gr. Götterl. I S. 34. Anm. 4. bedauert mit Recht, dass Grote Thirlwall's so sehr ausgezeichneten „Versuch Legende in Geschichte umzuformen“ so wenig zu würdigen gewust habe.

die insofern lokale Bedeutung haben, als Homer sie nur in Verbindung mit einzelnen Theilen Griechenlands erwähnt; die aber gleichwol auf Namensunterschieden beruhen und nicht auf territorialer Verschiedenheit; Namen, welche deshalb wol zu unterscheiden sind von solchen, die wie die Phokier (Il. II 517), Rhodier (654), Eleier (Il. XI 671), Ithakesier verschiedenen Städten und Districten ihren Ursprung verdanken; und wiederum auch von solchen, die wie die Arkadier (Il. II 603. 611). Boeotier (Il. II 494) und Athener (Il. II 546. 551), erst später eine Bedeutung erhielten, die sie ursprünglich nicht hatten.

Namen der erwähnten Art sind:

1. *Καδμεῖοι* in Theben (Il. IV 388); *Καδμείωνες* (Il. IV 385).
2. *Ἰάονες* in Athen (Il. XIII 685).
3. *Δωριέες* in Kreta (Od. XIX 177). Eine Stadt *Δώριον* in Nestors Gebiete (Il. II 594).
4. *Κεφαλλῆνες* auf den Inseln unter Odyssens (Il. II 631).
5. *Ἔφυροι* in Thessalien (Il. XIII 301).
6. *Σελλοί* oder *Ἑλλοί* in Nord-Thessalien (Il. XVI 234).
7. *Καύκωνες* in Süd-Griechenland (Od. III 366) und unter den troischen Verbündeten (Il. X 429. XX 329).
8. *Ἐπειοί* in Elis (Il. II 619) und auf der Nord-Küste und den Inseln des Korinthischen Meerbusens (Il. II 627 u. XIII 691).
9. *Ἄβαντες* in Euboea (Il. II 536).
10. *Μυρμιδόνες* in Phthia (Il. II 684).
11. *Κουρῆτες* in Aetolien (Il. IX 529).
12. *Φλεγύαι* in Thessalien (Il. XIII 302).

Schliesslich mag auch erwähnt werden, dass wir in *Γραῖα*, einer der Boeotischen Städte (Il. II 498), den Keim des später so berühmten Namens der Griechen besitzen.

Die wichtigsten von allen den genannten Namen sind aber ohne Zweifel die *Πελασγοί*, *Ἕλληνες*, *Δαναοί*, *Ἀργεῖοι* und *Ἀχαιοί*.

In Verbindung mit dem vorliegenden Gegenstande werden wir auch betrachten, welches Licht durch Homer auf die Beziehung der Griechen zu anderen, nicht eigentlich griechischen Stämmen, den Lykiern, Phönikern, Sikelern, Aegyptern und den Bewohnern von Kypros geworfen wird. Der Name der Leleger wird mit dem der Kaukonen betrachtet werden.

§. 2. Die Pelasger.

Die directen Zeugnisse der homerischen Gedichte über die Pelasger sind spärlich und die indirecten unbedeutend. Zunächst begegnet uns *τὸ Πελασγικὸν Ἄργος* im Anfang der mit 681 beginnenden dritten Abtheilung des griechischen Kataloges. Dass mit diesem Ausdrucke nicht eine Stadt bezeichnet werde, lehrt schon der Gebrauch des Artikels, den Homer nie bei Städtenamen anwendet und der hier offenbar ebenso dazu dienen soll, dieses Argos der Pelasger von anderen Gegenden desselben Namens zu unterscheiden, wie Il. II 841 der Artikel die troischen Pelasger von anderen unterscheidet. Berücksichtigt man ferner, dass der Dichter mehrfach im Kataloge das comprehensive Wort voranstellt und darnach die demselben untergeordneten Einzelnamen mit *τε* folgen lässt (Il. II 536. 537; 581. 582; 603; 631); so wird man geneigt sein *τὸ Πελασγικὸν Ἄργος* als Ueberschrift für die sämmtlichen bis 759 folgenden neun Abtheilungen aufzufassen.[2]) Denn wollte man es als Gesammtbezeichnung nur für das eigentliche Gebiet des Achilleus gelten lassen (681. 682), so würde eine Gesammtbezeichnung für die acht folgenden Contingente fehlen. Auch findet sich bei Homer keine Spur davon, dass die Besitzungen des Achilleus oder seines Vaters Peleus mit dem Gesammtnamen *Ἄργος* oder *Πελασγικὸν Ἄργος* bezeichnet wurden; dagegen werden wir sehen, dass der Name *Πελασγοί* nicht sowol mit dem Süden Thessaliens, wo das Reich des Peleus lag, verbunden war, als vielmehr mit dem Norden Thessaliens, dem die bis 759 genannten Ortschaften angehören.

Wenn ferner Achilleus sich an den Dodonäischen Zeus als *Πελασγικέ* und *τηλόθι ναίων* wendet (Il. XVI 233), so konnte doch der specielle Sitz des Gottes nicht im Reiche des Peleus sein.[3]) Endlich ist auch die Formel *νῦν αὖ τοὺς ὅσσοι* (681) wohl zu beachten, weil sie die Einleitung zu einem neuen Abschnitte des Verzeichnisses bildet und ganz unmotiviert wäre, wenn *Πελασγικὸν Ἄργος* eine blosse Stadt oder eine lokale Herrschaft bezeichnete. Das Beiwort *Πελασγικὸν* wird demnach von Homer dem Thessalischen Thale zwischen Pindos im W.,

---

2) Faesi zu Il. II 681.

3) Richtiger scheint die von Welcker gr. Götterl. I S. 199 gegebene Auffassung von *τηλόθι ναίων*. Vgl. auch Faesi zu Il. XVI 233.

Oeta und Olympos im N., Othrys im S. und Ossa oder dem Meere im O. beigelegt (Strabo V 2. p. 221). Es ist das einzige geographische Epitheton, welches dem Namen Ἄργος beigefügt dem Norden Griechenlands angehört und dient zur Unterscheidung von Ἄργος Ἀχαιικόν und von Ἴασον Ἄργος (Od. III 251. XVIII 246).

Die zweite Stelle, in der wir von den Pelasgern hören, ist die höchst feierliche Anrufung des Achilleus (Il. XVI 233—235). Sie bezeugt, dass es Pelasger waren, welche die Verehrung des Dodonäischen Zeus einführten, und dass Dodona der Hauptsitz seiner Verehrung war. Homer verlegt dies Dodona nach Thessalien (Il. II 750), indem er ihm dasselbe Epitheton δυσχείμερος giebt, welches Achilleus demselben verleiht (Il. XVI 234). Der Name der Perrhäber (Il. II 749) und des Flusses Titaresios (Il. II 751) fixieren aber das homerische Dodona im Norden von Thessalien. Auf die erdichtete Erzählung des Odysseus (Od. XIV 327. XIX 296), die Annahme von der Existenz eines besonderen westwärts gelegenen Dodona zu gründen, scheint kein genügender Grund vorhanden zu sein.[4]) Warum sollte Odysseus nicht berichten, dass er vom Ambrakischen Meerbusen aus durch die Pässe des Pindos-Gebirges nach Thessalien gereist sei, um daselbst sein Schicksal kennen zu lernen (Cramer's Griechenland I 353)?

Die von Homer berichtete Thatsache, dass die Ἑλλοί oder Σελλοί die ὑποφῆται oder Diener des Zeus zu Dodona waren, kann nur zu Bestätigung der Annahme dienen, dass die Pelasger die eigentlichen Begründer des Cultus des Dodonäischen Zeus waren; denn wie hätte sonst der Name der Pelasger in ein hellenisches Gebet Eingang finden können?[5]) Wiewol also die Pelasger im heroischen Zeitalter nicht der herrschende Stamm in Thessalien waren, so ist doch Thessalien das Pelasgische Argos genannt, und wiewol zur Zeit des troischen Krieges nicht die Pelasger, sondern die Ἑλλοί Diener des Zeus in Dodona waren,

4) Vgl. aber Achaeis § 18 und Welcker gr. Götterl. I 199 f. Schömann dagegen (gr. Alterth. I S. 5) legt mit Aristoteles den Ursitz der Hellenen und Dodonas nach Epeiros. So auch Preller gr. Mythol. I S. 79 f. Nägelsbach Nachh. Theol. IV 15, denen Ameis zu § 327 und im Anhang sich anschliesst. Vgl. auch H. D. Müller Myth. d. gr. St. S. 195. 198.

5) Ueber die enge und unmittelbare Verbindung des pelasgischen Namens mit dem urhellenischen und zwar in einer unzweifelhaft ältesten Stelle der Ilias (XVI 233) spricht auch K. Ch. Planck in überzeugendster Weise (N. Jahrb. 71. und 72. S. 93).

so wird doch der Dodonäische Zeus der Pelasgische genannt, d. i. mit anderen Worten: die Pelasger sind nach Homer die ältesten Colonisten Thessaliens und die Gründer eines wichtigen Cultus daselbst.

Mit Homer stimmt auch Hesiod überein, der Dodona mit den Pelasgern (Strabo VII 7. p. 327) und durch Ἑλλοπίη (Schol. Trachin. v. 1167) mit dem Hellenischen Stamme in Verbindung bringt.

Auch aus dem Gebrauche der den Pelasgern beigelegten lobenden Beiwörter lässt sich ihr enger Zusammenhang mit der griechischen Nation nachweisen. Nun nennt Homer, der seine Beiwörter mit grosser Sorgfalt zu wählen pflegt und beflissen ist, alles was griechisch ist durch lobende Epitheta zu schmücken und zu erhöhen, nur dreimal die Pelasger, aber jedesmal mit einem lobenden Beiworte. In Il. X 429, wo sie einen Theil des troischen Heeres ausmachen, und Od. XIX 177, wo sie als Bewohner von Kreta erwähnt sind, haben sie das Beiwort δῖοι,[6]) welches unter den Völkernamen nur noch die Achäer führen. In der dritten Stelle (Il. II 840) nennt er sie ἐγχεσίμωροι, an sich schon ein lobendes Epitheton, weil es mit der σταδίῃ ὑσμίνῃ in Verbindung steht. Letzteres Beiwort hat Homer nur noch dreimal: für Mynes und Epistrophos (Il. II 692); für die Arkadier (Il. VII 134), die als ἐπιστάμενοι πολεμίζειν charakterisiert sind (Il. II 611); und für die Myrmidonen (Od. III 199).

Wenn ferner der Gebrauch des Singulars bei Völkernamen zum Beweise dient, dass ein solcher Name sich bereits fixiert hat und geläufig geworden ist;[7]) so darf wol Notiz davon genommen werden, dass der Name Πελασγός bereits im Singular gebraucht wird (Il. II 843. XVII 288).

In Il. II 840 lesen wir ferner:

Ἱππόθοος δ' ἄγε φῦλα Πελασγῶν ἐγχεσιμώρων,
τῶν οἳ Λάρισαν ἐριβώλακα ναιετάασκον.

Schon Strabo XIII 3. p. 620 bemerkt, dass der Plur. φῦλα eine beträchtliche Zahl in sich schliesse; das τῶν οἳ zeigt aber an, dass der Dichter diese Pelasger nicht mit anderen Pelasgern verwechselt wissen wollte. Da wir ferner diese Pelasger im troischen Kataloge erwähnt finden, wo Griechen natürlich keinen Platz

6) Vgl. Passow Beitr. z. ältest. Gesch. von Hellas. Progr. Magdeburg 1861 S. 25.

7) Achaeis § 34.



finden konnten; so folgt daraus weiter, dass Homer diese Pelasger von anderen Pelasgern ausserhalb Griechenlands oder auch von den Pelasgern des pelasgischen Argos unterscheiden wollte.

Einiges Licht wird auf den Charakter und die Gewohnheiten der Völker auch durch die ihren Wohnsitzen beigefügten Epitheta geworfen. Homer erwähnt Larisa nur zweimal, aber jedesmal mit dem Beiwort ἐριβῶλαξ (Il. II 841 u. XVII 301). Die Fruchtbarkeit von Larisa weist also auf die Pelasger als ein sesshaftes und Ackerbau treibendes Volk hin. Wenn aber der Name Larisa zur Unterscheidung dieser Pelasger von anderen desselben Namens dienen sollte, so muste auch der homerische Gebrauch des Wortes Larisa ein beschränkter sein; und in der That kommt der Name Λαρίσῃ bei Homer in Griechenland weder im Kataloge noch sonst wo vor. Die spätere Ueberlieferung erwähnt viele Städte mit dem Namen Larisa in Griechenland und ausserhalb desselben, und man hat angenommen, dass wir in dem Namen Larisa immer ein Zeichen für pelasgische Ansiedlungen besitzen.[8]) Da nun aber die Pelasger im heroischen Zeitalter von den Achäern bereits unterworfen waren, so scheint es auf den ersten Blick unerklärlich, dass sie im nachheroischen Zeitalter noch so viele neue Städte erbaut und der Name Larisa seine besondere Bedeutung erhalten haben sollte. Vermuthlich war jedoch Λαρίσῃ der gewöhnliche Name für die Burgen der pelasgischen Städte, wie es von Strabo (VIII 6. p. 370) in Bezug auf Argos ausdrücklich bezeugt wird; war doch auch Πέργαμος bei Homer (Il. V 446) der besondere Name der Burg von Troja. So lange nun die Städte selbst oder die Weiler der Pelasger bestanden, mochte der Name der Burgen selten gehört werden; als aber die ersteren in Verfall geriethen, blieb das feste Mauerwerk der von den Pelasgern errichteten Burgen und diese behielten ihren alten Namen. Diese Hypothese erklärt, wie es kam, dass die besonderen Namen der Städte in dem ursprünglichen und allgemeinen Namen ihrer Burgen absorbiert wurden. So mochte, was zur Zeit der Blüthe der Pelasger ein Ἄργος war, nach der Eroberung und ihren Folgen schliesslich eine Λαρίσῃ werden. Es lassen sich auch Fälle denken, dass ein offner und fruchtbarer Länderstrich, der für Eroberer besonders einladend erschien, keinen für die Errichtung einer Burg geeigneten Platz besass,

8) Hermann gr. Staatsalterth. § 6, 8.

und dass deshalb eine mit Mauern umgebene Stadt gebaut wurde, für welche der Name Larisa ebenfalls geeignet war. So wurde die Burg Ilios auf einer Anhöhe (*αἰπεινή*, *ὀφρυόεσσα* und *ἠνεμόεσσα*) wahrscheinlich von Ilos (Il. XX 215 ff.), aber die Mauer um die Stadt erst in der nächsten Generation unter Laomedon gebaut; und Theben wurde, wie Homer berichtet (Od. XI 260 —265), von Amphion und Zethos aus dem besonderen Grunde befestigt, weil sie das so offne Land (*εὐρύχορος* 265) nicht anders behaupten konnten (vgl. auch Thuk. I 2). Dies scheint ein ähnlicher Fall zu sein, wie *Λαρίσῃ ἐριβώλαξ* in Il. XVII 301, und beide waren vermuthlich Ausnahmen von der gewöhnlichen Regel.

Ausser den besprochenen directen homerischen Nachrichten über die Pelasger haben wir noch eine Reihe indirecter Notizen zu sammeln, welche eine auch Homer bekannte weitere Verzweigung des pelasgischen Volksstammes zeigen.

§. 3. Beziehungen der thessalischen Pelasger zu Kreta, Rhodos, Syme, Nisyros, Kalydnae u. a.

Wir finden bei Homer eine weit verbreitete Verbindung zwischen Thessalien und den Inseln, welche gleichsam die Basis des ägäischen Meeres bilden. Von diesen Inseln führt Homer vier Contingente vor: 1. Von Kreta unter Idomeneus (Il. II 645). 2. Von Rhodos unter Tlepolemos (653). 3. Von Syme unter Nireus (671). 4. Von Nisyros, Kalydnae u. a. unter Pheidippos und Antiphos (676).

1. Kreta. Die allgemeine Tradition bringt den Namen Deukalion mit Thessalien in Verbindung.[9]) Er war nach Homer der Sohn des Minos, der *Κρήτῃ ἐπίουρος* war (Il. XIII 450) und Vater des Idomeneus, der die Kreter vor Troja befehligte (Il. XIII 452) und Herrscher über viele Städte war, aber wie es scheint, nicht über die ganze Insel. Nun berichtet freilich Homer nicht, dass Deukalion in Thessalien war; aber indirect unterstützt er diese Tradition dadurch, dass er Idomeneus eine von der seines Grossvaters Minos verschiedene Stellung in Kreta einnehmen lässt, so wie durch mehrere andere Gründe.[10])

---

9) Preller gr. Mythol. I S. 81.

10) Achaeis § 9.

Wie wir ferner sehen, dass Thessalien pelasgisch ist und dass die Thessalischen Myrmidonen Achäer genannt werden; so finden wir auch unter Kretas fünf Nationen sowohl Pelasger wie Achäer (Od. XIX 175). Die alte Ueberlieferung, welche des Zeus Wiege nach Kreta verlegt (Hesiod. Theog. 477—484), stimmt mit der Ansicht, die sich aus den oben genannten Thatsachen ergiebt, überein, dass die Pelasger wenigstens zum Theil von den südlichen Inseln des ägäischen Meeres gekommen sein mögen (vgl. Strabo X 4. p. 476).

2. Rhodos. Tlepolemos, Führer der Rhodier, ist der Sohn des Herakles und der Astyocheia, die er von Ephyra am Flusse Selleeis nahm (Il. II 653 ff.). Es ist fraglich, welches Ephyra und welcher Selleeis hier gemeint sei; denn es gab von beiden mehrere. Wenn sie aber in Thessalien lagen,[11]) so haben wir in diesen Namen ein Verbindungsglied zwischen Thessalien und Rhodos.

3. Das Contingent von Nisyros, Kalydnae und Kos wurde von Pheidippos und Antiphos (Il. II 678), Söhnen des Thessalos, der ein Sohn des Herakles war, befehligt. Die Verbindung zwischen Herakles und Thessalien harmoniert auch mit der natürlichsten Erklärung dieser homerischen Stelle, dass nämlich dieser Thessalos Eponymos von Thessalien wurde, dass er Bewohner des Landes war und dass entweder er oder wahrscheinlicher seine Söhne von da nach den Inseln auswanderten.

Ferner wird Kos die Stadt des Eurypylos genannt (Il. II 677). Das kann heissen: eine Stadt, die er gründete oder die unter seiner Herrschaft stand. Jedenfalls bezeichnet es eine sehr specielle Verbindung zwischen Kos und Eurypylos. In der Ilias haben wir einen sehr berühmten Eurypylos, der unter den 9 ersten griechischen Helden auftritt (Il. VII 167) und der durch seinen Rang berechtigt war διοτρεφής[12]) genannt zu werden. Wiewohl nun Homer bei untergeordneten Personen denselben Namen auf mehrere Individuen anwendet, ohne sie immer zu unterscheiden;[13]) so giebt es doch kein Beispiel, dass er bei Personen vom Range des Eurypylos ebenso verfährt. Daher ist dieser Eurypy-

11) Achaeis § 41.

12) Agora § 2.

13) Friedländer über die kritische Benutzung der homerischen Homonymie in Fleckeisens Jahrb. Suppl. III 6. S. 814 ff.

los wahrscheinlich derselbe, der uns in anderen Theilen des Gedichtes als Sohn des Euaemon begegnet.[14]) Nach dem Kataloge (Il. II 735) befehligte er aber das Contingent von Ormenion in Thessalien. Wenn nun dieselbe Person, welche eine specielle Beziehung zu Kos hatte, auch der Befehlshaber einer Thessalischen Streitmacht war, so haben wir eine neue Verbindung zwischen Thessalien und den südlichen Inseln.

4. Nireus mit seinen drei Schiffen von Syme, der nur wegen seiner Schönheit von Homer genannt wird[15]) (Il. II 671 ff.), ist im griechischen Kataloge von sehr untergeordneter Bedeutung.

Alle diese, mit Ausnahme des letzteren Falles, nachgewiesenen Beziehungen zwischen Thessalien und jenen Inseln des ägäischen Meeres haben eine Bedeutung für die muthmassliche Ausdehnung und Bewegung des pelasgischen Stammes. Wir wissen aus Homer, dass die südlichen Inseln ein gewöhnlicher Verbindungsweg zwischen Griechenland und dem Osten waren (Od. IV 83. XIV 199. 245. XVII 448). Ebenso fehlt es auch nicht an Spuren einer Wanderung über die nördliche Küste des ägäischen Meeres. So finden wir denn an diesen beiden Thoren Griechenlands den Namen der Pelasger in Homers Zeiten existierend, während er in der Nähe des Centrums der achäischen Macht bereits erloschen ist.

§. 4. Die Arkadier.

Wie die Pelasger so werden auch die Arkadier nie ohne Beifügung eines lobenden Beiwortes von Homer erwähnt (Il. II 611. VII 134). Im Kataloge fällt einiges Licht auch auf ihre Gewohnheiten; sie werden hier *ἀγχιμαχηταί* genannt (604) und wir erfahren, dass sie sich mit Schifffahrt nicht befassten. In jeder dieser beiden Beziehungen zeigt sich eine unverkennbare Aehnlichkeit der Arkadier mit den Troern.[16]) Denn *ἀγχιμαχηταί* ist bei Homer nur noch Beiwort der Dardaner (Il. VIII 173), und die Troer waren ebenfalls so arm an Schiffen, dass Paris solche für sein Unternehmen erst besonders bauen muste (Il. V 62). Wie die Troer vorzugsweise den Beschäftigungen des

14) Anders Faesi zu Il. II 736.
15) Aoidos II § 2.
16) Achaeis § 27.

Friedens ergeben waren, so vermuthlich auch die Arkadier. Dafür spricht wenigstens die Abwesenheit maritimer Gewohnheiten, die im heroischen Zeitalter auf friedlichen Charakter schliessen lässt, weil nach Od. XIV 222—226 in jener Zeit die Seemacht mehr für Seeräuberei und Krieg, als für einen regelmässigen Handelsverkehr diente. Dass Arkadien kein armes und in späterer Zeit nach Lakonika das bevölkertste Land im Peloponnes war, bezeugen Strabo (VIII 7. p. 383) und Xenophon (Hellen. VII 1, 23 und Cramer III 299); und so finden wir denn auch, dass selbst in Homers Zeit die Arkadier nicht weniger als 60 Schiffe und eine starke Bemannung derselben stellten (Il. II 610).

Sie standen nach Il. II 609 unter dem Commando des Agapenor, Sohnes des Ankäos. Durch Nestor erfahren wir aber (Il. XXIII 630—635), dass dieser Ankäos ein Pleuronier d. i. Aetolier war. Sein Sohn Agapenor erhielt also vermuthlich als Fremder oder in Arkadien eingewanderter das Commando über dieselben von Agamemnon, von dem sie auch nach Il. II 612 Schiffe erhielten. Beides aber, dass sie Schiffe von Agamemnon und einen Fremden als Führer erhalten, beweist, dass sie einem mächtigeren Stamme untergeordnet waren; und das gilt im troischen Zeitalter von den Pelasgern überhaupt.

Beachtenswerth ist jene Stelle (Il. XXIII 630—635) auch in der Beziehung, dass an den daselbst erwähnten Spielen, welche zu den Eigenthümlichkeiten der hellenischen Stämme gehören,[17] die Arkadier nicht mit Theil nehmen.

Aus der Erzählung des Nestor Il. VII 132—156 lernen wir *Λυκόοργος* als Fürsten der Arkadier kennen. Der Name *Λυκόοργος* zeigt Verwandtschaft mit Lykaon, der dem arkadischen Sagenkreise durch die spätere Tradition angehört;[18] ferner mit Lykaon, dem Sohne des Priamos (Il. III 333) und Lykaon, dem Vater des Pandaros (Il. II 826); möglicherweise auch mit dem Völkernamen *Λύκιοι*. Wenn wir erfahren, dass Lykoorgos über Areithoos siegte, aber durch List und nicht durch Gewalt (142), so wollte der Dichter durch diesen Zug vielleicht die militärische Inferiorität der Arkadier andeuten, wie er denn auch am Schluss der Erzählung den arkadischen Führer Ereuthalion dem achäi-

17) Das Nähere s. Achaeis § 25.
18) Preller gr. Mythol. I S. 58 u. 83.

schen Nestor unterliegen lässt. Dieser Ereuthalion hat Il. IV 319 das auszeichnende Epitheton δῖος mit den Pelasgern[19]) gemein.

Alle diese Andeutungen zusammengenommen führen zu der Annahme, dass auch nach Homers Auffassung die Arkadier ein pelasgisches Volk waren. Die nachhomerische Ueberlieferung erkennt sie ganz unzweifelhaft als solche an.[20])

§. 5. Die Γραικοί. Demeter und die Pelasger.

Noch ein paar andere, an sich unbedeutende Umstände verdienen beachtet zu werden. Durch die Autorität der Römer wurde der Name der Hellenen durch den der Graeci schliesslich verdrängt. Da nun das pelasgische Element das Hauptverbindungsglied zwischen Griechenland und Rom so wie zwischen der griechischen und römischen Sprache ausmachte; so liegt die Vermuthung nahe, dass die Γραικοί ein Zweig des pelasgischen Stammes waren. Die Pelasger waren aber Bewohner von Niederungen, und da Boeotien eine der reichsten Ebenen Griechenlands war (Thukyd. I 2. O. Müller Orchom. S. 77), so dürfen wir annehmen, dass die Pelasger gerade in dieser Landschaft sich früh und zahlreich niederliessen. Es verdient daher wohl bemerkt zu werden, dass der Katalog die Stadt Γραῖα (Il. II 498), in der wir die Wurzel des Namens Γραικοί anzuerkennen haben, nach Boeotien, mithin in eine Landschaft verlegt, wo wir eine zahlreiche obwohl wie in Thessalien bereits untergeordnete pelasgische Bevölkerung annehmen dürfen. Auch die Stelle des Aristoteles (Meteorol. I 14) kann zur Bestätigung der Annahme dienen, dass die Γραικοί Pelasger waren.[21])

In Il. II 695. 696 wird Πύρασος (von πυρός Waizen), in Thessalien als Δήμητρος τέμενος bezeichnet. Ein anderes τέμενος der Demeter wird sonst nirgends erwähnt. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass dieses τέμενος gerade in Thessalien, einer so vorzugsweise pelasgischen Landschaft, angetroffen wird, wenn man erwägt, dass die Verehrung der Demeter auch durch die spätere Tradition ganz besonders mit den Pelasgern in Verbindung

19) Achaeis § 2.

20) Hermann gr. Staatsalterth. § 7, 12.

21) Die nähere Begründung dieser Behauptung s. Bd. I S. 125 des Originalwerkes.

gebracht wird (Pausan. II 22, 2). Dieselbe Gottheit hat aber auch Beziehungen zu Kreta, einem Lande, wo der pelasgische Name sich erhielt, als er in Griechenland selbst schon untergegangen war.[22] In Od. V 125 wird nemlich erzählt, dass Demeter sich dem Sohne des Jasos (*Ἰασίων*) in Liebe gesellte auf dreimal gepflügtem Brachfelde (*νειῷ ἔνι τριπόλῳ*). In welchem Lande, sagt Homer nicht; aber Hesiod sagt: *Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ* (Theog. 971).

Der Name *Ἴασος* selbst weist ebenfalls aus mehrfachen Gründen auf pelasgischen Ursprung hin: 1) weil *Ἴασον Ἄργος* ein alter Name für den Peloponnes oder einen grossen Theil desselben war, während der hellenische Name *Ἀχαικὸν Ἄργος* war.[23] Die Jasiden herrschten in Orchomenos (Od. XI 281—284) zwei oder drei Generationen vor den Neleiden, das ist also in einer Periode, wo noch keine hellenischen Stämme, so viel wir wissen, ihren Weg in den Peloponnes gefunden hatten und wo die Dynastien selbst in Mittel- und Nordgriechenland wahrscheinlich vorzugsweise pelasgisch waren. 2) Weil Jasos der Name eines Athenischen Führers (Il. XV 332. 337) war und die Athener offenbar pelasgisch waren. Sein Vater Sphelos ist Sohn des Bukolos, ein Name, der pelasgischen und nicht hellenischen Charakter hat.[24] 3) Weil Dmetor, der Sohn des Jasos, zur Zeit des troischen Krieges Herrscher von Kypros war. Diese Insel scheint in einer Art Abhängigkeit von Agamemnon gestanden zu haben, die sich am besten durch die Annahme erklärt, dass sie von einer Bevölkerung bewohnt war, die noch ihren pelasgischen Charakter beibehalten hatte (Achaeis § 12). Durch die spätere Tradition ist Demeter in mehrfacher Weise mit den Pelasgern in Verbindung gebracht. Ihr Charakter als Göttin des Getreides harmoniert mit dem der Pelasger als sittiger Ackerbauer. Ferner gehört hierher ihre uralte Verehrung in Eleusis. In dem alten Hymnus auf Demeter kommt sie nach Eleusis und findet daselbst Verehrung. Sie berichtet in ihrer Erzählung, dass sie von Kreta kam (Hymn. an Demet. 123). Ja man darf vielleicht vermuthen, dass die Existenz eines *τέμενος* auf eine pelasgische Bevölkerung und pelasgische Einrichtungen schliessen lässt; denn nur in drei

22) Achaeis § 9.
23) Achaeis § 32.
24) Achaeis § 23.

anderen Fällen finden wir *τεμένη* erwähnt und alle in Gegenden mit stark ausgeprägtem pelasgischen Charakter (des Spercheios in Thessalien Il. XXIII 148, der Aphrodite in Kypros Od. VIII 362 und des Zeus auf dem Gargaron Il. VIII 48).[25])

§. 6. Die homerischen *'Ιάονες*.

Der Name *'Ιάονες* kommt nur Il. XIII 685 vor und zwar in Verbindung mit vier anderen Contingenten, den Boeotiern, Lokrern, Phthiern und Epeiern, welche alle vergebens Hektors Angriffe auf die Schiffe widerstehen. Diese *'Ιάονες* sind aber keine anderen als die 689 genannten Athener. Keine ausgezeichnete militärische Eigenschaft oder Kriegsthat wird weder hier noch sonst wo in der Ilias von den Athenern berichtet. Sie werden mit einem ganz allgemeinen Epitheton *μήστωρες ἀυτῆς* (Il. IV 328) genannt. Die fünf oben genannten Abtheilungen kämpfen um von den Troern geschlagen zu werden; und wir dürfen sicher annehmen, dass Homer die Blüte der Griechen nicht zu einem solchen Zwecke vorführt. Auch ist dem Atheniensischen Führer Menestheus selbst in der vielangefochtenen Stelle Il. II 546—556[26]) keine Auszeichnung verliehen als die der taktischen Kunst.

Homers Angaben über die Athener beschränken sich also auf folgende Punkte. Sie waren 1) *'Ιάονες* Il. XIII 685. 2) *ἑλκεχίτωνες* ebendas. 3) *αὐτόχθονες* Il. II 547. 4) Im Kriege nicht ausgezeichnet. 5) Sie stehen unter dem speciellen Schutze der Pallas Il. II 546 und Od. XI 323, wo das Epitheton von Athen *ἱεράων* eine specielle Beziehung zu einer Gottheit andeutet.

Das Beiwort *ἑλκεχίτωνες* lässt auf unkriegerische Gewohnheiten schliessen[27]) und steht in scharfem Gegensatze mit den *ἀμιτροχίτωνες ἑταῖροι* des Sarpedon (Il. XVI 419), deren kurzer *χίτων* keines Gürtels bedurfte; es harmoniert dagegen mit dem Schutz der Pallas, als der Göttin der Industrie (Od. XX 72). Alles dieses spricht aber für den pelasgischen Charakter der

25) Vgl. Ilios § 7.

26) Ueber die Aechtheit derselben s. Bd. I S. 129—137 des Originalwerkes.

27) Bernhardy gr. Litt. I S. 105 der 3. Bearb.

Athener. Die in der Person des Erechtheus ihnen zugeschriebene Autochthonie macht sie zu den ersten bekannten Einwohnern des Landes, mit anderen Worten zu Pelasgern. Ihr Mangel an kriegerischer Auszeichnung verdient jedoch noch näher betrachtet zu werden. Es kann kaum ohne Bedeutung sein, dass von allen namhaften Führern in der Ilias nur zwei niemals im eigentlichen Gefechte vorgeführt oder in einer anderen Weise ausgezeichnet werden; und diese zwei sind die Führer der zwei ganz besonders pelasgischen Contingente, der Athener und der Arkadier. Agapenor, Führer der Arkadier, wird nur im Kataloge genannt (Il. II 609); Menestheus wird wiederholt genannt, aber nie in Beziehung auf Kampf; und wo er einmal thätig auftritt (Il. XII 331), zeigt er wenig Muth.[28]) Und doch waren beide Befehlshaber, der erstere von nicht weniger als 60, der letztere von 50 Schiffen. Auch war Menestheus, obwohl Führer einer so bedeutenden Streitmacht nicht mit dem Range eines *βασιλεύς* bekleidet. Sein Vater Peteos wird jedoch *διοτρεφὴς βασιλεύς* (Il. IV 338) genannt. Von den Truppen gilt dasselbe, was von den Führern. Athen und Arkadien sind von den griechischen Staaten, die später zu hoher Auszeichnung gelangten, die beiden einzigen, die von Homer nicht ausgezeichnet werden.

Die so enge Beziehung der Athener als eines pelasgischen Volkes zu Pallas Athene hat nichts auffallendes, wenn man erwägt, dass die homerische Pallas keineswegs einen so specifisch hellenischen Charakter[29]) hat.

Die nachhomerische Ueberlieferung[30]) bestätigt Homers Ansicht über die pelasgische Abkunft der Athener.

---

28) Auch Il. IV 327 ff. wird Menestheus bloss als eine *persona muta* mit aufgeführt, und Agamemnon macht ihm, der auch von Odysseus mit keinem Worte in seiner Vertheidigung erwähnt wird, keine Ehrenerklärung. Ist das mit bewusster Absicht von Homer, der überall den Menestheus in den Hintergrund stellt, so dargestellt, oder verräth sich hier die Hand eines interpolierenden Rhapsoden, wie R. Franke in N. Jahrb. Bd. 77 u. 78 S. 228 vermuthet?

29) Olympos § 19 und Ilios § 2.

30) Dieselbe wird von Gladstone Bd. I S. 145—148 berücksichtigt; inzwischen genügt es auf Hermann gr. Staatsalterth. § 7, 7 u. § 91, 5 zu verweisen.

§. 7. Die Thraker.

Es ist kaum zweifelhaft, dass der Name Θρῇξ mit Τρηχίς und τρηχύς, (Mure gr. Litt. I S. 153) verwandt ist,[31]) und dass es einen Hochländer oder Bewohner eines Gebirgslandes bezeichnet. Diese allgemeine Bedeutung des Wortes macht die Angabe Herodots (V 3), dass die Thraker nach den Indern die zahlreichsten aller Nationen seien, einigermaassen erklärlich.

Dass der Name Θρῇκες bei Homer noch nicht die volle Kraft eines Eigennamens hat, scheint aus seinem Gebrauche als Adjectiv hervorzugehen. Wir finden Θρῇκες häufig als Beiwort von ἄνδρες, während andere zu festem Gebrauche gelangte Eigennamen wie Δαναοί, Ἀργεῖοι und Ἀχαιοί nie so verbunden werden. Homer spricht von ἥρωες Ἀχαιοί und Δαναοί, sagt auch Ἀχαιὸς ἀνήρ zur Bezeichnung eines Einzelnen; aber er verbindet diese Eigennamen nie mit dem Plur. ἄνδρες. Auch ist das homerische Adjectiv des Landes Θρῄκη nicht Θρῇξ, sondern Θρηίκιος. Es spricht also vieles dafür, dass Θρῇκες die homerische Bezeichnung für die griechischen Hochländer sei.

Homer macht den Sänger Thamyris zu einem Thraker.[32]) Aus seiner Beziehung zu den Musen und aus den geographischen Angaben geht hervor, dass er ein Grieche gewesen sein muss (Il. II 594—600). Denn Dorion (594), wo ihm seine Strafe widerfuhr, gehört zum Reiche von Pylos; und Oechalia, von wo er kam, liegt in Thessalien (Il. II 730).

Wiewohl nun die Thraker Griechen waren, so finden wir sie doch nie auf der griechischen Seite erwähnt, während sie auf der troischen Seite nicht weniger als zwei Contingente stellen, eines im Kataloge (Il. II 844) und ein anderes, das zur Zeit der Doloneia so eben angekommen war (Il. X 434). Beide scheinen zwei ganz verschiedene Stämme zu sein, da nirgends ein Zusammenhang zwischen ihnen erwähnt wird; da das erste Contingent nur aus hellespontischen Thrakern zusammengesetzt war; denn der Il. II 845 erwähnte Ἑλλήσποντος muss wegen des Beiwortes ἀγάρροος die Meeresstrasse sein; und endlich da die

---

31) So auch Döderlein hom. Gloss. II S. 153. Grimm Gesch. d. deutschen Sprache I. S. 195 dagegen bringt es mit θρασύς in Verbindung.

32) Giseke Thrakisch-pelasg. Stämme der Balkan-Halbinsel. Leipz. 1858. S. 30.

neuen Ankömmlinge ihren eigenen βασιλεύς haben (Il. X 435), während Führer des ersten Contingentes Akamas und Peiroos waren. Es ist möglich, dass, während das erste Contingent von den näher wohnenden thrakischen Stämmen gestellt wurde, das zweite aus den der griechischen Grenze benachbarten Thrakern gebildet war. Ein Theil von Thrakien, dem der Sohn des Peiroos angehörte und von wo also das erste Contingent kam, wird ἐριβῶλαξ genannt (Il. XX 485), und dieser Theil ist weniger gebirgig, als der, von welchem nach unsrer Annahme das Contingent des Rhesos kam. Dasselbe Beiwort ist auch dem pelasgischen Larisa verliehen (Il. II 841), und die Pelasger von Larisa werden unmittelbar hinter dem ersten thrakischen Contingente im troischen Kataloge genannt.

Die wahrscheinlichste Vermuthung für die Thraker wie für die Pelasger ist, dass sie mit beiden, der griechischen und der troischen Seite verwandt waren;[33] dass sie unter den Griechen zerstreut lebten und von Namen höheren Glanzes absorbiert wurden; dass sie dagegen auf der troischen Seite noch eine bestimmte nationale Existenz hatten und deshalb auf dieser genannt werden. Der ganze Stamm, sagt Grote (Gesch. Gr. II S. 345 der Uebers. von Meissner), zeigt einen mehr asiatischen als europäischen Charakter.

§. 8. Die Kaukonen und Leleger.

Manche andere Stämme werden uns als Bewohner verschiedener Theile Griechenlands in der vorhistorischen Zeit genannt z. B. die Temmiker, Aonen, Hyanten, Teleboer. Homer erwähnt diese nicht. Aber er nennt zwei andere Völkerschaften, Leleger und Kaukonen, von denen Strabo (VII 7. p. 321) berichtet, dass sie über Griechenland sowol wie über Kleinasien weit verbreitet waren.

Mit den Kaukonen ist Homer gerade so verfahren wie mit den Pelasgern. In der Ilias nennt er sie unter den troischen Verbündeten[34] (Il. X 429. XX 329) und erwähnt sie nicht unter

33) Ausführlich nachgewiesen von Giseke a. a. O., wo auch der Umstand, dass Homer von den Thrakern auf griechischer Seite nichts wisse, sehr gut beleuchtet wird S. 29. 83. 94.

34) Aber nicht im troischen Katalogos. Vgl. Faesi zu Il. II 816. 851.



den griechischen Stämmen. Aber in der Odyssee, wo er keine nationalen Unterschiede zu berücksichtigen hatte, nennt er sie als ein griechisches Volk an der West-Seite von Griechenland. Pseudo-Mentor geht zu ihnen um eine Schuld einzutreiben (Od. III 366), und die Art, wie sie erwähnt werden, zeigt, dass ihr Name dem Nestor und den übrigen angeredeten Personen ein wohlbekannter gewesen sein müsse. Wahrscheinlich waren sie ein benachbarter Volksstamm, sicherlich ein griechischer; denn wir finden, dass die homerischen Griechen nur mit ihren eigenen Landsleuten Handel treiben.

Das lobende Beiwort *μεγάθυμοι*, welches der Dichter den Kaukonen verleiht (Od. III 366), erinnert an die lobenden Beiwörter der Pelasger.

Die Leleger werden auf troischer Seite häufig erwähnt. In Il. X 429 treten sie als ein Contingent auf. Laothoe, Gemahlin des Priamos, ist eine Tochter des Altes, Königs der Leleger, die hier *φιλοπτόλεμοι* genannt werden (Il. XXI 85 f.). In Il. XX 96 hören wir durch Aeneias, dass Athene den Achilleus *Λέλεγας καὶ Τρῶας* tödten liess. Hier muss *Λέλεγες* entweder Collectivname für die Verbündeten sein, oder mit *Τρῶες* zusammen die ganze Masse der einheimischen Truppen bezeichnen. Das erstere ist nicht anzunehmen; denn sonst würden die Pelasger, die ja auch unter den Verbündeten der Troer vertreten sind, als ein Zweig des Gesammtnamens *Λέλεγες* erscheinen. Wenn dagegen die beiden Namen zusammen zur Bezeichnung der einheimischen Truppen im Gegensatz zu den Verbündeten, deren fünf Abtheilungen Il. II 815—839 genannt werden, dienen sollen; so bezeichnet der Name *Τρῶες* als dynastischer Name ohne Zweifel die Unterthanen des Priamos oder überhaupt den damals herrschenden Stamm; *Λέλεγες* dagegen die über einen beträchtlichen Strich Landes ausgebreitete grosse Masse der Bevölkerung; und man beachte wohl, dass der Dichter in der 4. und 5. Abtheilung des troischen Kataloges (Il. II 828—839) keinen eigentlichen Völkernamen nennt. Wir werden später sehen, dass viele Argumente zu der Annahme führen, dass die Masse der Bevölkerung auf troischer Seite pelasgisch war;[35]) wenn es aber ferner den Anschein hat, dass jene Masse oder ein grosser Theil derselben

---

35) Achaeis § 23 und anderwärts.

lelegisch war, so ist auch wahrscheinlich, dass die Leleger den Pelasgern verwandt waren, wiewol sie von einigen für einen von den Pelasgern verschiedenen Volksstamm gehalten werden (Hoecks Creta II S. 7). Am meisten dürfte sich in Ermangelung bestimmter Nachrichten die Annahme empfehlen, dass die Leleger[36]) und Kaukonen[37]) Zweige der weitverbreiteten pelasgischen Familie waren. Denn der Name der Pelasger war, mit Thirlwall zu reden (Gesch. Gr. Bd. I p. 41 d. engl. Ausg.), ein allgemeiner wie der der Sachsen, Franken oder Alemannen; aber jeder der pelasgischen Stämme hatte auch seinen besonderen Namen. Finden wir doch auch bei Homer, dass für dasselbe Volk verschiedene Namen zu ein und derselben Zeit in Gebrauch waren. Die Bewohner von Elis heissen bei Homer Eleier und Epeier; die Bewohner von Ithaka *Ἰθακήσιοι*, aber auch *Ἀχαιοί*, und im Kataloge sind sie mit in den Namen der Kephallener eingeschlossen (Il. II 631). Die Doloper sind in dem Namen Phthier mit einbegriffen (Il. IX 484 u. XVI 197), und zugleich in dem Namen der Myrmidonen, Hellenen oder Achäer. Von den fünf Völkernamen auf Kreta (XIX 175) sind entweder einige oder alle in dem Namen *Κρῆτες* (Il. II 645) enthalten; und die *Ἰάονες* sind aller Wahrscheinlichkeit nach eine Unterbezeichnung der Pelasger.

§. 9. Kreta.

Der gröste historische Charakter der frühesten griechischen Geschichte hat für Untersuchungen über die Pelasger ein besonderes Interesse. Denn Kreta und dessen König Minos stehen in directer Beziehung zu dem pelasgischen Volke.

Minos wird in nicht weniger als 6 Stellen der Il. und Od. und mit ziemlich grosser Ausführlichkeit erwähnt.[38]) Der Dichter hat uns von ihm ein vollständigeres Bild gegeben als von seinem nationalen Helden Herakles; er hat uns von Minos mehr erzählt

36) Hermann gr. Staatsalterth. § 6, 11; wo die kürzlich erschienene Monographie von Deimling die Leleger. Leipz. 1861 und H. Kiepert über den Volksnamen Leleger. Monatsber. d. kön. Akad. d. W. z. Berlin 1861. S. 114—132 nachzutragen sind.

37) Hermann a. a. O. § 6, 13.

38) Dass mehrere der auf Minos bezüglichen Stellen als Einschiebsel betrachtet werden müssen, darüber s. Nitzsch Beitr. z. Gesch. d. ep. Poes. S. 405.

als von allen älteren griechischen Heroen, von Theseus, Peirithoos, Kastor, Polydeukes, Meleagros, Perseus, Jason u. a. zusammengenommen.

Minos hat nach Homer Zeus zum Vater (Il. XIII 450) und eine Phönikerin,[39]) deren Namen nicht genannt wird, die aber als κούρη τηλεκλειτὸς bezeichnet ist (XIV 321), zu seiner Mutter. Als ἐννέωρος[40]) war Minos, Vertrauter des grossen Zeus, König von Kreta in Knossos (Od. XIX 178), welche wie keine andere Stadt bei Homer μεγάλη genannt wird. Ein anderes Zeichen der politischen Macht des Minos gewährt Od. XI 568—571, wo wir ihn in der Unterwelt nicht nur das Amt eines blossen Richters üben sehen, sondern die Functionen eines Richters in Folge seiner Herrschergewalt. Denn das ist die Bedeutung von θεμιστεύειν[41]) (Il. I 238. II 206), welches mehr bezeichnet die Functionen eines Königs ausüben, als die eines Richters (ἴστωρ Il. XVIII 501. XXIII 486). Auch in der Unterwelt erscheint er als Διὸς ἀγλαὸς υἱός, auch dort tritt er in der Eigenschaft eines Herrschers und Königs über die abgeschiedenen Seelen auf (Od. XI 570). Dem Epitheton ὀλοόφρων (Od. XI 322) liegt vielleicht dieselbe Anschauung zu Grunde, welche Vergil in der Schilderung des Rhadamanthys durch *durissima regna* ausgedrückt hat (Aen. VI 566). Auch vergleiche man des Menelaos Anrede an Zeus in Il. III 365. Es bezeichnet sehr passend den Charakter eines schlauen und alles wagenden Handelsvolkes, wie der Phöniker (Nägelsbach hom. Theol. S. 86 d. Ausg. v. Autenrieth, Achaeis § 15), und ist nach Hoecks sehr wahrscheinlicher Ansicht (Kreta II 142 n.) dem Minos wegen der Eintreibung seines Tributes von Attika beigelegt. Homers Nachrichten über das Königthum des Minos und seine Familie sind folgende: er ist Κρήτῃ ἐπίουρος (Il. XIII 450); er herrscht als ἐννέωρος in Kreta, die 90 oder in runder Zahl 100 Städte hatte[42]) (Od. XIX 174. Il. II 649). Zwei Generationen nach Minos herrscht sein Grosssohn Idomeneus nicht mehr über

---

39) Dies wird ausführlich von Gladstone in einem Excurse Bd. III S. 344—348 nachzuweisen versucht.

40) Eine neue Deutung des Wortes ἐννέωρος giebt Classen: 'hervorragend, ausgezeichnet' (N. Jahrb. 1859 S. 310) und Hugo Weber: 'jugendlich kräftig' (Philol. XVII S. 163 ff.); aber s. Ameis zu κ 19 im Anhang.

41) Ameis zu ι 114 nebst Anhang.

42) Aoidos III § 5.

die ganze Insel; denn sonst würde nach analogen Fällen der Ilias zu schliessen Meriones nicht zu seinem Genossen in der Führung der Truppen gemacht sein (Il. II 651); und die erdichtete Erzählung des Odysseus stellt ihn nicht als König der ganzen Insel dar, sondern deutet vielmehr an, dass sein angeblicher Bruder Aethon ebenfalls eine Herrschaft daselbst übte (Od. XIX 181—198). Aber selbst damals belief sich die Zahl der Schiffe, wiewol die im Kataloge genannten Städte, welche das Contingent stellten, nicht über die ganze Insel sich ausdehnen (Hoeck Kreta II 182), auf 80 (Il. II 652) und übertraf also die Zahl aller anderen mit Ausnahme der des Agamemnon und des Nestor. Selbst lange noch nach des Minos Tode war es für Kreta eine Auszeichnung, der Sitz seines Geschlechtes zu sein. Dies geht wenigstens aus Od. XVII 523 hervor, einer Stelle, die vielleicht auch bezeugt, dass die Familie des Minos in gastfreundlichem Verhältnis zu den Vorfahren des Odysseus stand. Ausserdem giebt es wol kein Land, welches Homer so selten ohne Beifügung eines lobenden Beiwortes erwähnt als Kreta. Obgleich *περίρρυτος* ist es doch nicht als Insel aufgefasst, sondern als *Κρήτη γαῖα*, *Κρήτη εὐρεῖα*, *Κρήτη ἑκατόμπολις* (Od. XIX 172. Il. XIII 453. II 649). Hauptstelle aber ist Od. XIX 172, wo Homer Kreta höher erhebt als irgend ein anderes Land.

Von den fünf Völkern, die in Kreta wohnten: 1) *Ἀχαιοί* 2) *Ἐτεόκρητες*, 3) *Κύδωνες*, 4) *Δωριέες*, 5) *Πελασγοί*, sind die Achäer und Dorier offenbar Griechen. Die *Κύδωνες* wohnten an einem Flusse der Insel, Jardanos genannt (Od. III 292); ein Fluss desselben Namens war im Peloponnes (Il. VII 135) und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach in Arkadien. Denn von vornherein dürfen wir annehmen, dass in einem Kampfe zwischen den Pyliern und Arkadiern die letzteren als Pelasger in der Defensive waren und also auf eigenem Grund und Boden kämpften. Inzwischen bleibt das immer nur eine Vermuthung. Wichtiger ist, dass die Schlacht am *ὠκύροος Κελάδων* stattfand. Beide Wörter verrathen, dass er als ein Gebirgsfluss gedacht werden muss und nicht als ein Fluss an der Küste, namentlich nicht im sandigen Pylos, das bis zum Alpheios reichte (Il. XI 712). Er war höchst wahrscheinlich ein Nebenfluss des Jardanos; denn nur so ist es erklärlich, dass die Schlacht zu derselben Zeit am Keladon und *ἀμφὶ ῥέεθρα* des Jardanos war (Il. VII 133—135). Betrachtet man ferner die geographische Lage der beiden

kämpfenden Völker, der Arkadier und der Pylier; so ist wahrscheinlich, dass der Jardanos ein arkadischer Nebenfluss des Alpheios war. War aber der Jardanos ein arkadischer Fluss und die Arkadier Pelasger, so dürfen wir auch die Vermuthung aufstellen, dass die Kydoner von Kreta, die gleichfalls an einem Flusse Jardanos wohnten, ebenfalls pelasgisch waren.

Die *Ἐτεόκρητες* sind offenbar die Urkreter zum Unterschiede von anderen Völkerschaften, welche *ἐπήλυδες* waren. Es ist dies der einzige Fall, wo wir von einem Volke hören, welches noch vor den Pelasgern den Boden bewohnte, den diese später einnahmen.

Was die Familie des Minos anbetrifft, so war Rhadamanthys sein Bruder (Il. XIV 322), Deukalion sein Sohn (Il. XIII 451. Od. XIX 180) und Ariadne seine Tochter (Od. XI 321), lauter Namen, welche auf die Macht und die Verbindungen des Minos einen erhöhten Glanz werfen. Theseus, ein Held ersten Ranges (Il. I 260—265), ein Sprössling der Götter (Od. XI 631), heiratet Ariadne, die auf dem Wege nach Athen stirbt (Od. XI 322—325[43]). Dergleichen Verbindungen fanden gewöhnlich in näherer Nachbarschaft statt, so dass diese Verbindung ebenfalls als ein Zeichen für die hohe Stellung des Minos angesehen werden darf. Die Genealogie des Idomeneus giebt Homer Il. XIII 450—453. Hier ist zu bemerken: 1) dass während Minos und Idomeneus als Herrscher in Kreta bezeichnet werden, Deukalion nicht als solcher bezeichnet wird; 2) dass Idomeneus nicht als Erbe des Thrones seines Grossvaters, sondern nur als Herrscher in Kreta dargestellt wird und, wie wir oben (§ 3) gesehen, als Herrscher nur über einen Theil von dem grossen Gebiete seines Grossvaters. Die spätere Tradition bringt Deukalion in enge Verbindung mit Thessalien.[44]) Bei Homer findet sich hiefür keine Spur; und die gewöhnliche Annahme ist, dass Deukalion, der Sohn des Minos, und Deukalion, König von Thessalien, zwei verschiedene Personen seien. Nun ist es freilich richtig, dass Homer den Namen Deukalion für einen der von Achilleus getödteten Troer gewählt hat (Il. XX 478); aber das ist in einer Stelle geschehen, wo, wie wir aus der Wahl der anderen Namen, eines Dardanos, Tros und

---

43) Od. XI. 322—325 verräth jedoch speciell attische Gesinnung. Vgl. Nitzsch Beitr. z. Gesch. d. ep. Poes. S. 165.

44) Welcker gr. Götterl. I S. 772.

Mulios ersehen, es offenbar des Dichters Absicht war, durch die Wahl berühmter Namen die That seines Haupthelden Achilleus zu verherrlichen. Aber sonst trägt Homer besondere Sorgfalt, die Möglichkeit einer Verwechselung seiner grossen Männer zu verhindern, so dass z. B. mit der einzigen Ausnahme von Il. XIII 681 bei der so häufigen Erwähnung der beiden Aias kein Fall vorkommt, wo eine Verwechslung der beiden gleichnamigen Helden möglich wäre. Deshalb ist es auch nicht wahrscheinlich, dass, wenn dem Dichter ein besonderer Deukalion als König von Thessalien bekannt gewesen wäre, er denselben von seinem kretischen Deukalion nicht unterschieden haben sollte; ja es ist dies fast unglaublich, wenn man erwägt, dass der thessalische Deukalion als Stammvater des ganzen hellenischen Volkes bezeichnet wird, und dass Homer das Patronymikon *Δευκαλίδης* wiederholt als eine individuelle Bezeichnung für Idomeneus gebraucht, während die entgegengesetzte Annahme alle Achäer zu *Δευκαλίδαι* machen würde. Wir dürfen also annehmen, dass Homer keinen anderen Deukalion als den Sohn des Minos kannte.

Rhadamanthys wird 3mal bei Homer erwähnt: Il. XIV 322 als Bruder des Minos; Od. IV 564 als Bewohner der elysischen Gefilde; und Od. VII 317—326 lesen wir, dass Phäakische Seeleute den Rhadamanthys nach Euböa brachten, *ἐποψόμενον Τιτυὸν Γαιήιον υἱόν*. Ueber diesen Tityos erfahren wir aber (Od. XI 580), dass er Strafe erlitt, weil er Leto, als sie über Panopeus nach Pytho gieng, Gewalt anzuthun versuchte. Panopeus lag aber in Phokis an der Grenze Boeotiens. Abgesehen von der geographischen Ungenauigkeit, die sich in dieser Sage zeigt und die wir gewöhnlich wahrnehmen, wenn Homer es mit Gegenden zu thun hat, die wie hier in der Rede von den Phäaken über das Bereich seiner eigenen Erfahrung hinausgehen; so lassen sich aus dieser Sage folgende Punkte entnehmen: 1) dass die Herrschaft des Minos, wenn sie auch hauptsächlich eine insularische war, sich auf Korkyra und Mittelgriechenland, wo Panopeus und Pytho lagen, ausdehnte. 2) Dass die Phäaken als Unterthanen (?) des Minos den Rhadamanthys zur See von einem Theile des Reiches des Minos nach einem andern Theil desselben brachten. 3) Dass Rhadamanthys den Tityos als einen Frevler innerhalb des Gebietes des Minos und im Auftrage des Minos strafen wollte. 4) Dass Minos, wiewol nicht ein Grieche von Geburt, seiner Person, Familie und

seinem Reiche nach der homerischen Auffassung zufolge ein Grieche war.

Was die so grosse Ausdehnung des Reiches des Minos anbetrifft, so steht dieselbe in vollem Einklange mit dem 11. Gesange der Odyssee, welcher Minos in seiner Eigenschaft als König der Schatten darstellt und unter den Frevlern, welche die von Minos über sie verhängte Strafe erleiden, auch denselben Tityos vorführt (Od. XI 568 ff.).

Berücksichtigt man die nachhomerische Tradition,[45]) so kann es wenig zweifelhaft sein, dass der pelasgische Theil der Bevölkerung thätigeren Elementen unterlag, als welche wir die von Homer in Kreta erwähnten Achäer und Dorier betrachten dürfen. Thirlwall weist auch auf ein phönikisches Element in Kreta hin;[46]) ein solches ergiebt sich nicht bloss aus des Minos Herkunft und seiner bedeutenden Seemacht, sondern auch daraus, dass Homer den Dädalos, dessen Kunst auf Sidon und Tyros zurückweist und der durch die spätere Tradition zu Minos in persönliche Beziehung gesetzt wird (Paus X 17, 4), der Insel Kreta angehören lässt (Il. XVIII 592).

§. 10. Die Lykier.

Dem aufmerksamen Leser der Ilias kann unmöglich die Vorliebe entgehen, welche der Dichter so unzweideutig für die Lykier an den Tag legt.

Sarpedon, Heerführer der Lykier, führt auf der troischen Seite die gröste militärische That aus, welche die Gedichte erwähnen (Il. XII 397). Ueberall spielt er seine Rolle mit untadeliger Tapferkeit, die durch seine Bescheidenheit und sein strenges Pflichtgefühl noch erhöht wird (Il. XII 310—328). Zeus, sein Vater, vergiesst wegen seines bevorstehenden Todes blutige Thränen (Il. XVI 459); kurz er ist der vollkommenste und tapferste Mann auf Seiten der Troer.[47])

---

45) Ueber diese vgl. Bd. I S. 177—180 des Originalwerkes.

46) Ebenso Hoeck Kreta I S. 68 ff. Duncker alte Gesch. I. S. 203 der 2. Aufl. Minos ist nach Schömann gr. Alterth. I S. 11 vielleicht selbst für eine Personification der phönikischen Herrschaft anzusehen.

47) Nitzsch Beitr. z. Gesch. d. ep. Poes. S. 387 behauptet, dass in Homers Anlage mehrfache Einschiebsel zu Ehren des Sarpedon geschehen



Die dem Lykischen Volke verliehenen Auszeichnungen stehen zu denjenigen des Sarpedon in gleichem Verhältnis. Die Lykier bilden nur eine von den 11 Abtheilungen der Hülfstruppen; aber ihr Name wird, offenbar wegen ihrer hervorragenden Stellung, oft als Gesammtname für die troischen Hülfstruppen überhaupt gebraucht (Il. IV 197. VIII 173).[48]) Bei dem grossen Angriffe auf die griechische Befestigung ist Sarpedon der Führer aller Verbündeten und wählt Glaukos und Asteropäos, einen Päonier, aber nicht den päonischen Anführer zu Unterbefehlshabern (Il. XVII 350. 351 u. II 848). Die Lykier werden auch nie ohne ehrendes Beiwort erwähnt; sie sind dem Dichter *ἀντίθεοι* (Il. XII 408. XVI 421), ein Beiwort, welches nur noch den Phäaken gegeben ist (Od. VI 241). Sie heissen ferner *ἴφθιμοι* (Il. XVI 659). Ihr Angriff (Il. XII 397) ist für die Griechen ein in Wahrheit furchtbarer. Sie werden durch dieselbe militärische Anrede geehrt, die sonst nur ausschliessliches Eigenthum der Griechen zu sein scheint[49]) (Il. XVI 422).

Diese den Lykiern so consequent verliehene Auszeichnung lässt sich schwerlich anders erklären, als dass Homer sich dieselben als den Griechen verwandt oder in einer besonderen Beziehung zu diesen dachte. Und dass er wirklich diese Ansicht hatte, dafür giebt es mancherlei Zeichen specifischer Art: 1) Sarpedon ist Sohn des Zeus (Il. VI 198. 199). 2) In der Sage von Bellerophontes (Il. VI 155—205) finden wir, dass Anteia, Gemahlin des Argivischen Königs Proitos, eine Lykierin war;[50]) dass zwischen den beiden Höfen ein Verkehr statt fand,[51]) der auf andere Bande, durch welche beide Nationen verbunden waren, schliessen lässt; dass eine Aeoliden Dynastie, die von Sisyphos abstammte, zur Zeit des troischen Krieges die Regierung über Lykien führte (Il. VI 157). 3) Dieselben Ideen über das Königthum und

---

seien, zu denen er unter Berufung auf Giseke: quaeritur num quas belli Troiani partes Homerus non ad veritatem narrasse videatur. Meiningen 1854. S. 5 f. Il. V 470—492, 628—698 rechnet.

48) Faesi zu d. St.

49) Ilios § 18.

50) Eine doppelte Sagengestalt zweier verschiedener Lieder (Friedländer Philol. IV 570) erkennt auch Nitzsch Beitr. z. Gesch. d. ep. Poes. S. 149 Anm. 26 im Liede von Bellerophons Abenteuern an.

51) Der erste Schriftverkehr, dessen bei Homer gedacht wird, weist ebenfalls von Argos nach Lykien Il. VI 168.

dessen Pflichten, die bei den Griechen die herrschenden waren, haben in der Rede der Sarpedon ihren Ausdruck gefunden (Il. XII 310 ff.). 4) Die Namen der Lykischen Krieger zeigen hellenisches Gepräge.[52]) 5) Apollon steht in enger Beziehung zu Lykien, wiewol er von Homer nicht wie in der späteren Sage daselbst lokalisiert ist. Er ist λυκηγενής (Il. IV 101). Er ist der grossse Bogenschütze; berühmte Bogenschützen sind auch nach Il. V 171 die Lykier. Pandaros, Sohn des Lykaon, erhielt von Apollon den Bogen (Il. II 827) und sagt, dass Apollon ihn zum Streit aus Lykia hertrieb (Il. V 105). 6) Der Lykische Name ist in Arkadien stark vertreten (Paus. VIII 2, 1.[53])

Alle diese Punkte zeigen einige Uebereinstimmung zwischen den Lykiern und Griechenland. Der Vorzug aber, den Homer den Lykiern vor anderen pelasgischen Völkern verleiht, ist wol auf Rechnung des anderen Elementes zu setzen, durch welches sie mit dem hellenischen Stamme in Beziehung treten;[54]) dahin gehört die specielle Verbindung zwischen den beiden Ländern durch die Dynastie ihrer Könige; vielleicht auch eine stärkere Beimischung edleren Blutes in der pelasgischen Völkerschaft Lykiens. Der Gebrauch des Bogens, den wir bei Homer nur in den Händen hochgeborner Männer, eines Paris, Pandaros, Teukros und bei den Spielen in denen des Meriones (Il. XXIII 860) finden, wurde bei den Lykiern hochgehalten wie in Persien (Herod. V 73).

§. 11. Die Troer.

Für die Verwandtschaft der Troer mit den Griechen finden sich bei Homer verschiedene Zeugnisse. Die Dardanischen Hochländer verehrten Zeus auf dem Ida (Il. III 276. VII 202. VIII 47. 48. XVI 605. XXIV 290. 308), wie die Helloi ihn im winterlichen Dodona verehrten. Dass es derselbe Zeus war, geht aus der den Troern und Griechen gemeinschaftlichen Formel der Anrede hervor (Il. III 298. 320). Ueberhaupt war der grössere Theil der Religion, soweit diese die Hauptgottheiten betrifft, auf-

52) Achaeis § 23.

53) Bernhardy gr. Litt. I S. 213 der 3. Bearb.

54) Ueber die nahe Verwandtschaft der lykischen Sprache mit der griechischen s. Welcker gr. Götterl. I S. 8. Anm.

beiden Seiten fast derselbe.[55]) Als ein Zeichen der Blutsverwandtschaft zwischen beiden Nationen kann auch der Besuch des Paris im Hause des Menelaos betrachtet werden. Wir haben kein zweites Beispiel bei Homer, dass ein fremder Fürst von einem griechischen Fürsten in häuslicher Gastfreundschaft aufgenommen wird. Auch finden wir nicht das Umgekehrte, dass griechische Fürsten von Fremden in gleicher Weise aufgenommen werden. Zwar hören wir von Gaben, die Menelaos in Aegypten erhielt (Od. IV 125—135) und von der freundlichen Aufnahme des Pseudo-Odysseus als eines Schutzflehenden bei dem ägyptischen Könige und seinem Volke (Od. XIV 276—286) sowie in Scheria; aber diese Fälle sind ganz anderer Art. Homer nennt die Aegypter *ἀλλόθροοι ἄνθρωποι* (Od. III 302); aber er nennt niemals die Troer *ἀλλόθροοι*; auch spricht er nie von ihnen als solchen, die von den griechischen verschiedene Sitten und verschiedene Religion haben. Dagegen wendet er auf sie den Ausdruck *ἀλλοδαποί* an (Il. III 48. XIX 324), welcher nicht die eigentliche und volle Idee eines Fremden in sich schliesst. Denn nicht nur der Lykische Sarpedon ist den Troern *ἀλλοδαπός* (Il. XVI, 550), sondern griechische Piraten greifen auch *ἀλλοδαποί* an (Od. XIV 231), und wir wissen, dass sie selbst bis in Thukydides Zeit hinein nur Leute ihrer eignen Nation zu berauben pflegten.[56]) Und wenn endlich Eumäos daran denkt mit seinen Rindern *ἄνδρας ἐς ἀλλοδαπούς* auszuwandern (Od. XX 220), so kann er doch nur an eine kurze Reise nach dem griechischen Continente gedacht haben. Als ein ferneres Zeichen für die Verwandtschaft der beiden Völker ist auch der Umstand zu betrachten, dass auf beiden Seiten Pelasger zu finden sind;[57]) und jene Helloi, welche die Gegend um Dodona colonisierten, müssen sie nicht auf dem Wege von Dardanien gekommen sein? Ein an sich unbedeutendes aber nicht weniger glaubwürdiges Zeugnis ist ferner das im troischen Kataloge enthaltene. Im ersten Theile desselben (816—839), wo alles troisch oder dardanisch im engeren Sinn ist, findet sich der Fluss Selleeis erwähnt (vgl. auch Il. XII 96. 97), der Selleeis aber steht in Beziehung zu dem Stamme der Selloi oder Helloi.[58]) Wenn

55) Ilios § 2.
56) Thukyd. I 5.
57) Achaeis § 2.
58) Achaeis § 20, 4.

ferner der von Achilleus bei den Spielen als Preis ausgesetzte σόλος vom Könige Eetion, dem Vater der Andromache, gebraucht wurde (Il. XXIII 826 f.), und gymnastische Spiele den hellenischen Familien eigenthümlich waren;[59]) so sind wir vielleicht auch zu dem Schlusse berechtigt, dass Eetion dem hellenischen Stamme angehörte.

Eine Spur des Namens der Helloi findet sich in dem hellenischen Hellespontos. Es konnte nichts natürlicher sein, als dass die Meeresstrasse und die benachbarten Gewässer von dem Stamme der Helloi oder auch von einer Person dieses Stammes den Namen erhielten, wenn wir Grund zu der Annahme haben, dass sie auf ihrer Wanderung nach Westen diese Meerestheile berührten. Dass aber bei Homer der Name Hellespontos nicht bloss die Meeresstrasse bezeichnet (ἀγάρροος Il. XII 30), sondern in weiterer Bedeutung auch zur Bezeichnung der anliegenden Meerestheile dient, lehrt der Gebrauch des Beiwortes πλατύς, welches Il. XVII 432. VII 86. Od. XXIV 82 dem Hellespontos verliehen ist, und noch deutlicher der des Beiwortes ἀπείρων (Il. XXIV 545), das für eine Meeresstrasse ganz ungeeignet sein würde. Aber auch abgesehen von diesen Beiwörtern zeigt Il. IX 360, dass Homer unter dem Hellespontos nicht immer die Meeresstrasse, sondern auch den Archipelagos versteht. Denn wenn Achilleus sagt, man werde ihn über den Hellespontos (Ἑλλήσποντον ἐπ' ἰχθυόεντα) hinfahren sehen, so kann doch, da seine Schiffe bereits an der Mündung desselben sich befinden, unmöglich die Meeresstrasse gemeint sein. Endlich muss auch das Wort πόντος für eine enge Meeresstrasse ganz ungeeignet erscheinen.[60]) Alle diese Einzelheiten bezeichnen die Helloi nicht bloss als ein Volk, welches über die Meeresstrasse des Hellespontos übergesetzt war, sondern als ein solches, das seinen Namen mit der nördlichen Küste des ägäischen Meeres und den Ländern in der Nähe der Meeresstrasse bis zu dem Flusse Selleeis in Verbindung gebracht hatte. Der Selleeis muss aber in beträchtlicher Entfernung von Troja sich befunden haben, weil er nicht mit unter den Flüssen des Ida ist, die das griechische Mauerwerk vernichten (Il. XII 19—23).

---

59) Achaeis § 25.

60) A. Goebel das Meer in der homerisch. Dichtung in Mützell's Zeitschr. f. das G. W. 1855. S. 517 ff.

Ein isoliertes aber doch bemerkenswerthes Zeichen für die Verwandtschaft des Dardanischen Hauses mit den Griechen gewährt endlich auch Echepolos, der Sohn des Anchises, der in Sikyon residierte und Agamemnon die Stute *Αἴθη* zum Geschenk machte (Il. XXIII 293—299). Ein solches Glied des Dardanischen Hauses in Griechenland ansässig und während des Krieges daselbst ruhig verbleibend zu finden, muss jedenfalls überraschen; und es scheint dies eine neue und starke Präsumtion für den hellenischen Ursprung der troischen königlichen Familie zu gewähren. Der Name und die Gaben eines Rosses stehen in bemerkenswerther Uebereinstimmung mit den der Rosszucht zugewandten Gewohnheiten der vornehmen Troer.[61]

§. 12. Kypros.

Kypros wird von Homer als ein Mittelglied zwischen Griechenland und dem Osten anerkannt (Od. XVII 442. 448). Im 17. Ges. der Odyssee erzählt Odysseus in einer seiner vier erdichteten Erzählungen,[62] dass die Aegypter ihn zum Sclaven machten und ihrem *ξεῖνος* Dmetor, einem Abkömmling des Jasos, der in Kypros herrschte (*ἶφι ἄνασσεν*), zum Geschenke gaben (440—444). Nach allem, was wir über den Jasischen Namen wissen, war es eine pelasgische Dynastie, die über eine pelasgische Bevölkerung herrschte.[63]

In Il. XI 19—28 legt Agamemnon einen Brustharnisch an, ein Wunder von künstlicher Arbeit. Dieses Kunstwerk, offenbar eine Sidonische oder überhaupt phönikische Arbeit, war ein Geschenk des Kinyres von Kypros, der es dem griechischen Oberkönige gab *χαριζόμενος βασιλῆι*, als er nemlich erfuhr, dass Agememnon ein Heer gegen Troja sammle (XI 23). Er wollte sich also durch dieses Geschenk von der Verpflichtung zur persönlichen Theilnahme am Kriege loskaufen. Wenn dem so war, so bestand zwischen Kypros und Agamemnon eine Art Unterthanenpflicht und Kypros war also mit unter den *πολλῇσιν νήσοισι* (Il. II 108). Dass aber die Bewohner der Insel pelasgischen Ursprungs waren, dafür spricht besonders die lokale Verehrung der Aphrodite (Od. VIII 362), die in Homers Zeit eine fast ausschliesslich pelasgische Gottheit ist.[64]

61) Achaeis § 23.
62) Ameis zu § 199 im Anhang.
63) Achaeis § 5.
64) Olympos § 43.

Wie Agapenor, ein Fremder, von Agamemnon das Commando über die pelasgischen Truppen von Arkadien erhielt und Minos, ebenfalls ein Fremder, die Herrschaft über eine theilweis pelasgische Bevölkerung Kretas übte, so war möglicher Weise auch Kinyres kein einheimischer Fürst über die pelasgische Bevölkerung in Kypros. Sein Name scheint asiatischen Ursprungs zu sein; denn das hebräische *kinnùr*, griechisch *κινύρα*, ist ein asiatisches Saiteninstrument (Liddell u. Scott s. v.), und das wundervolle Geschenk, welches er Agamemnon gab, kann nicht ein pelasgisches Kunstprodukt gewesen sein, sondern ein Sidonisches oder phönikisches. Alles dieses führt zu der Vermuthung, dass er mit Phönikien in Beziehung stand oder selbst ein Phöniker war, und dass die alte pelasgische Herrschaft des Minos von der Jasiden Familie, die kurz vor der troischen Periode in Kypros regiert hatte, in die Hände des Kinyres übergieng. Diese Vermuthung wird auch durch nachhomerische Zeugnisse unterstützt. Apollodor (III 14, 3) lässt Kinyres von Asien in Kypros einwandern, Paphos gründen und die Tochter des Königs der Insel heiraten. Apollodor, Pindar (Pyth. II 26) und Ovid (Met. X 310) behandeln ihn so, als ob er den Kultus der Aphrodite in die Insel eingeführt habe. Die Oertlichkeiten, wo wir diese Göttin verehrt finden, sind aber alle in Asien oder auf dem Wege von Asien: in Troas, Kypros, Kythere.[65])

§. 13. Rückblick und Resultat.

Die Pelasger bildeten, bevor sie von thatkräftigeren Stämmen unterworfen wurden, das Substrat der griechischen Bevölkerung.[66]) Für diese Ansicht liefert auch die Sprache einen wichtigen Beweis.[67]) Nicht litterarischer oder politischer Einfluss, sondern nur der Einfluss ihres numerischen Uebergewichtes war es, wodurch ihre Sprache sich behaupten konnte.

Auf welchem Wege die Pelasger in Griechenland einwanderten, lässt sich durch Homers Autorität nicht entscheiden. Er bringt

65) Olympos § 43.

66) Damit stimmt auch die grosse Zahl der nachhomerischen Zeugnisse, über welche Gladstone I S. 194—202 und Hermann gr. Staatsalterth. § 6 zu vergleichen sind.

67) Achaeis § 22.

den pelasgischen Namen in enge Beziehung mit Thessalien, was für die Annahme eines nördlichen Weges spricht; aber auch mit Kreta, wodurch die Annahme einer Einwanderung von Süden her empfohlen wird. Er giebt uns den pelasgischen Zeus von Dodona und das *τέμενος* der Demeter in Thessalien (Il. II 696); aber er giebt uns auch eine deutliche Beziehung zwischen Demeter und Kreta, zwischen Zeus und Minos. Homers Haupt-Indicien für die Anwesenheit des pelasgischen Volkes liegen aber, mit Ausnahme von Attika, im nördlichen und südlichen Griechenland, nicht in Mittelgriechenland; dies spricht für die Annahme, dass die Pelasger auf beiden Wegen, dem südlichen und dem nördlichen, nach Griechenland kamen. Es finden sich bei Homer mehrfach Anspielungen auf Kreta und Kypros, als zwei wichtige Stationen auf dem Wege zwischen Griechenland und Asien. Nachdem Menelaos Troja verlassen hat und sich Kreta nähert (Od. III 285—292), segelt er *Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθείς* (Od. IV 83). Pseudo-Odysseus segelt von Kreta nach Aegypten (Od. XIV 246 —258. 290. 293—300) und kehrt von da nach Phönikien zurück, und später reist er über Kreta nach Libyen. In einer anderen Sage kommt er von Aegypten nach Kypros (Od. XVII 442), und Antinoos sagt dem Bettler: entferne dich, *μὴ τάχα πικρὴν Αἴγυπτον καὶ Κύπρον ἴκηαι* (448). Wir kennen bereits aus der Ilias die Verbindung zwischen Kreta und Griechenland, und so scheint es denn gleichsam an der Strasse von Griechenland nach Phönikien und von Phönikien nach Aegypten zu liegen. [68])

Es ist bemerkenswerth für die pelasgische Zeit wie für die hellenische, dass, wo auch die herrschenden Familien und Stämme Griechenlands zuerst auftraten, der bleibende Sitz ihrer Macht im Peloponnes war. So stellte im troischen Kriege der Peloponnes 430 Schiffe, während die andern beiden Theile des continentalen Griechenland zusammen 530 stellten. Auch scheint der Peloponnes eine weit concentriertere politische Organisation gehabt zu haben; denn während die 530 Schiffe aus 15 Abtheilungen unter 26 Führern bestanden, bestand die peloponnesische Streitmacht aus 6 Abtheilungen unter nur 9 Führern und 3 von den 6, nemlich die

68) Die nachhomerische Tradition, die sich mehr der Annahme einer südlichen Einwanderung zuneigt, findet sich Bd. I S. 206 u. 207 des Originalwerkes behandelt.

von Mykene, Lakedämon und Arkadien standen unter Agamemnons directem Commando.

Was schliesslich die Ableitung und Bedeutung des Namens *Πελασγοί* anbetrifft, so scheint die von K. O. Müller aufgestellte (von *πέλω* und *ἄργος*) auch wegen ihrer Uebereinstimmung mit der homerischen Darstellung der Pelasger sich am meisten zu empfehlen; [69]) denn Homer lässt sie als Bewohner der Ebenen oder des kulturfähigen Landes erscheinen, wenn er die grosse thessalische Ebene die pelasgische nennt (Il. II 681) und das Epitheton *ἐριβῶλαξ* dem pelasgischen Larisa verleiht (Il. II 841. XVII 301).

Zweites Kapitel.

Die Pelasger in ihrer Beziehung zu fremden Völkern.

§. 14. Die Aegypter.

Die directen Zeichen einer Verbindung zwischen Griechenland und Aegypten sind viel weniger deutlich bei Homer, als diejenigen einer Verbindung zwischen Griechenland und Phönikien. Wir haben bei ihm keine Nachrichten von Niederlassungen der Aegypter in Griechenland und der Griechen in Aegypten. Die Gewissheit eines Handelsverkehres zwischen beiden Völkern beschränkt sich auf Od. XIV 246. Pseudo-Odysseus wagt sich von Kreta nach Aegypten unter Umständen, welche zeigen, dass Aegypten nicht in dem Kreise des gewöhnlichen griechischen Verkehres lag. Er kommt dort selbst mit Hülfe eines tüchtigen Nordwestwindes in 5 Tagen an (Od. XIV 257); das war schon eine bedeutende Seereise und fast zweimal so lang wie die nach Troja (Il. IX 363). Ferner wird Menelaos nach Aegypten verschlagen, und Nestor spricht mit Schaudern von einer solchen Reise, welche

69) O. Müller's Deutung verwirft G. Curtius gr. Etymol. II S. 40 ohne jedoch eine eigene aufzustellen oder für einen der zahlreichen etymologischen Versuche sich zu entscheiden. Einige derselben bespricht auch Gladstone Bd. I S. 211 ff., darunter auch die Ableitung von Peleg (Genesis X 25); andere s. bei Schömann gr. Alterth. I S. 4. Passow Beitr. z. ältest. Gesch. v. Hellas. S. 28 ff. Ameis zu τ 177.



selbst die Vögel nur einmal im Jahre machen (Od. III 318 ff.).[69a]) Wenn letzteres mit der Reise von 5 Tagen nicht übereinzustimmen scheint, so beweist gerade die Inconsequenz in diesem Punkte, dass eine Reise nach Aegypten zu Homers Zeit eine Seltenheit war und für seine Zeitgenossen etwas mysteriöses hatte.

Für die Ansicht, dass Danaos ein Aegypter gewesen sei, finden sich bei Homer weder negative noch positive Beweismittel. Nur ist es unwahrscheinlich, wenn die Aegypter sich dem pelasgischen Typus näherten, dass der Dichter einen pelasgischen Namen für eine seiner nationalen Bezeichnungen der Achäer gewählt haben sollte. Möglich ist jedoch, dass der dem Peloponnes gegebene Name ἀπίη mit dem ägyptischen Apis zusammenhängt (Döllinger Heidenthum u. Judenthum VI S. 136. 427). Der Stier war das Symbol des Ackerbaues, den nach Aeschylos (Suppl. 262) Danaos in den Peloponnes einführte.

Dass den Aegyptern die Schiffahrt nicht fremd war, hat M'Culloch (Commentare zu Adam Smith's Wealth of Nations Note XVII) nachgewiesen. Aber Homer waren die Aegypter als nautisches Volk nicht bekannt. Wir hören sogar, dass sie ihren Widerstand gegen Piraten, die ihre Küsten plünderten, auf das Land beschränkten. Dieser Mangel an nautischer Fähigkeit ist ein Punkt der Aehnlichkeit zwischen den Aegyptern und Pelasgern im allgemeinen, den Arkadiern (Il. II 614), den Troern[70]) und den alten Römern (Niebuhr Röm. Gesch. III 289) im besondern. Dass das fabelhafte Element in Homers Ansichten über die Aegypter bereits Eingang gefunden hat, geht schon daraus hervor, dass er sie das Volk des Päeon nennt (Od. IV 232), wie er die Phäaken als das Volk des Poseidon bezeichnet (Od. XIII 130); ausserdem aber gehört Aegypten, wie wir aus den Wanderungen des Menelaos sehen, schon der ungewissen Sphäre der homerischen Geographie an. Proteus wird *Αἰγύπτιος* genannt; er gehört dem Kreise der nautischen und daher phönikischen Tradition an (Achaeis § 15. Anders Nägelsbach hom. Theol. II 9). Er hat alle Kennzeichen der ausserhalb der griechischen Sphäre gelegenen Welt. Er ist ein bewunderungswürdiger Typus eines *τρώκτης*, des *Ποσειδάωνος ὑποδμώς* (Od. IV 386). Die Beziehung zu Po-

---

69a) Ohne Zweifel nur eine kindlich naive Anschauung der grossen Entfernung. Ameis zu δ 322.

70) Achaeis § 4.

seidon macht ihn noch nicht zu einem Griechen; denn Poseidon ist Gott der *θάλασσα*, die über den Kreis griechischer Erfahrung hinaus bis zu den Grenzen des Okeanos sich erstreckt.[71]) Menelaos wie Odysseus tritt hier aus dem Bereiche der hellenischen Gottheiten heraus. Nicht durch Athene, sondern durch Eidothea, Tochter des Proteus, wird er gerettet, gerade so wie Odysseus durch Ino Leukothea, Tochter des phönikischen Kadmos. Es scheint fast, als ob Homer seine Kunde von Aegypten hauptsächlich durch Phöniker erhielt. Für den Verkehr der Phöniker mit Aegypten spricht wenigstens nicht nur die Nähe der beiden Länder, sondern er wird auch von Homer selbst bezeugt (Od. XIII 272. XIV 288) und ebenfalls von Herodot (IV 42).[72])

Die positiven Nachrichten Homers über die Aegypter lassen sich in wenigen Worten zusammenfassen: sie scheinen friedliebend, reich und wohlhabend gewesen zu sein (Il. IX 381 ff.); sehr geschickt in Ackerbau und in der Heilkunst (Od. IV 229 ff.). Ihre Felder werden zweimal als *περικαλλέες ἄγροι* erwähnt (Od. XIV 263. XVII 432). Wenn sie angegriffen werden, kämpfen sie tapfer (Od. XIV 271). Sie erscheinen als gastfrei gegen Fremde und versöhnlich gegen Feinde (Od. XIV 278—286); alles Züge, die mit dem pelasgischen Charakter harmonieren. Der Name *Αἰγύπτιος* ist auch in Ithaka bereits eingebürgert (Od. II 15). Es giebt jedoch noch einige andere allgemeinere Züge, in denen sich eine Verwandtschaft der Aegypter mit den Pelasgern, wie sie von Homer und der spätern Tradition geschildert werden, nicht verkennen lässt. Zu diesen gehört der verhältnismässig strenge und so wenig phantasiereiche Charakter ihrer Mythologie, die starke rituelle und priesterliche Entwickelung ihrer Religion, der Mangel an politischer Energie, die im Stande ist, eine ausgedehnte Herrschaft zu begründen und zu erhalten; der frühe Gebrauch soliden Mauerwerkes; ihr Reichthum, welcher den Dichter veranlasst hat, das aegyptische Theben in der Ilias und in der Odyssee zu verherrlichen (Il. IX 382. Od. IV 126).

Abgesehen von diesen allgemeinen Zügen der Aehnlichkeit stimmt das Zeugnis der homerischen Gedichte mit der Aegyptomanie späterer Schriftsteller nicht überein.

---

71) Olympos § 37.

72) Dass in den griechischen Schiffahrtssagen Aegypten als das Hauptemporium des phönikischen Seehandels erscheint, darüber s. Movers Phönik. II 3 S. 110 und 336.

§. 15. Die Phöniker.

Der phönikische Name war, wie wir aus Strabo sehen, weit über Griechenland verbreitet.[73]) Selbst bei Homer finden wir das Wort φοῖνιξ bereits in mehrfachem Gebrauche: 1) für einen Phöniker, 2) als griechischen Eigennamen, 3) in der Bedeutung Purpur, 4) für Palmbaum (Od. VI 163).[73a])

Das früheste Zeichen der Beziehungen zwischen Phönikien und Griechenland finden wir in der Stellung, welche die Familie des Kadmos in Griechenland einnahm. Kadmos gründete eine Dynastie in Boeotien, welche dieselben Zeichen politischer Ueberlegenheit wie die hellenischen Familien trägt. Die Kadmeier müssen frühere Besitzer des Landes verdrängt haben; denn Amphion und Zetbos, die Söhne des Zeus und der Antiope, gründeten und befestigten Theben (Od. XI 260). Ino Leukothea, Tochter des Kadmos, erscheint dem Odysseus als Göttin in den Gewässern zwischen Ogygia und Phäakien (Od. V 333), das ist, als er jenseits der Grenzen der griechischen oder homerischen Welt, also in einer Gegend war, von der die Griechen nur durch die erfahrensten und kühnsten Seeleute nemlich durch die Phöniker Kunde erhalten konnten. Dies scheint auf phönikischen Ursprung der Ino[73b]) und ihres Vaters Kadmos hinzudeuten.

Noch deutlicher treten die Beziehungen zwischen Phönikien und Griechenland aus den auf Minos bezüglichen homerischen Nachrichten hervor. Ein Phöniker von Geburt, gründet er in Kreta ein Reich; verheiratet seine Tochter Ariadne mit dem athenischen Theseus und seine Herrschaft nimmt so rasch den nationalen Charakter der Griechen an, dass zur Zeit des troischen Krieges hellenische Stämme auf der Insel ansässig sind, kretische Truppen im Gefolge des Agamemnon sich befinden, Idomeneus, Grosssohn des Minos, als Grieche auftritt, Minos selbst Richter über Griechen in der Unterwelt und sein Bruder Rhadamanthys in die Elysischen Gefilde versetzt wird.[74])

Nun finden wir bei Homer, dass die griechische Schiffahrt sich nur wenig über die Grenzen griechischer Niederlassungen

73) Vgl. auch E. Curtius gr. Gesch. I S. 33 ff. über die Phönizier in Griechenland.

73a) Döderlein H. Gl. III S. 181.

73b) Nach Nägelsbach hom. Theol. S. 8 u. 85 d. Ausg. v. Autenrieth ist die phönikische Abkunft der Ino vielleicht durch Samothrake vermittelt.

74) Achaeis § 9.

hinaus ausdehnt. Pseudo-Odysseus machte zwar neun Seereisen ἄνδρας ἐς ἀλλοδαπούς (Od. XIV 231) und führte zuletzt eine Reise nach Aegypten aus (Od. XIV 243—248). Aber er that dies als Kreter;[75]) und Kreta verdankt seinen frühen Ruf in der Schiffahrt wahrscheinlich seiner durch Minos begründeten Verbindung mit Phönikien. Denn Odysseus wird hier (Od. XIV 237) als ein College des Idomeneus im Commando über die Truppen dargestellt, d. i. nach den Gesetzen poetischer Wahrscheinlichkeit als einer, der zu dem phönikischen Gefolge des Minos gehörte. Das thesprotische Schiff treibt nur mit Dulichion Kornhandel (Od. XIV 334 ff.). Die Taphier freilich, die, aus der gastfreundlichen Beziehung zwischen Mentes und Odysseus zu schliessen (Od. I 105. 180 ff.), in der Nachbarschaft von Ithaka gewohnt haben müssen, lässt der Dichter Seereisen nach einem unbekannten Temese ἐπ' ἀλλοθρόους ἀνθρώπους machen (Od. I 183) und nach Phönikien, im letzteren Falle jedoch nur um Seeräuherei zu treiben (Od. XV 425). Aber diese Taphier scheinen eine Ausnahme von der Regel gebildet zu haben;[76]) wir hören auch nichts von ihnen im griechischen Heere der Ilias. Schliesslich beachte man auch, dass während Homer bereits eine Klasse von Kaufleuten kennt (πρηκτῆρες Od. VIII 162), diese doch nicht mit unter den δημιοεργοί (Od. XVII 383) aufgeführt werden. Im allgemeinen können wir also behaupten, dass die Achäer keine fremde Schiffahrt trieben; diese war in den Händen der Phöniker.

Die Phöniker sind die eigentlichen Kaufleute, die kühnen Seefahrer und die Entdecker jener Tage. Ihnen giebt Homer das auszeichnende Beiwort ναυσίκλυτοι ἄνδρες (Od. XV 415), das er auch den Phäaken (Od. VIII 191 u. a.) verleiht; aber aller Wahrscheinlichkeit nach ist es für diese von den Phönikern entlehnt (Wood on Homer p. 48). Die Phöniker allein haben die Epitheta πολυπαίπαλοι und τρῶκται. Wenn wir von ihren Schiffen in Aegypten und Griechenland hören, so wird ihr Kommen als eine ganz gewöhnliche Erscheinung erwähnt.

Homers mythische Geographie geht über diejenigen Punkte, mit denen er wenigstens so weit bekannt war, dass er sie historisch mit dem Verkehrsleben und der Politik seiner Zeit in Verbindung brachte, weit hinaus. Wenn nun schon die Liebe zum

75) Ameis zu ν 257 im Anhange.
76) Ameis zu ν 272 nebst Anhang.

Wunderbaren auf die Ausschmückung von Erzählungen, deren Schauplatz in einer fremden Welt war, mächtig einwirken muste; so lag für ein Handel und Schiffahrt treibendes Volk ein sehr wirksames Motiv für die Einkleidung ihrer Erzählungen in ein mysteriöses und wunderbares Gewand jedenfalls auch in dem sehr natürlichen Streben, alle Nebenbuhler durch solche Mittel abzuschrecken. Wir haben also einerseits in den Phönikern ein Volk, welches in maritimen Unternehmungen alle andern weit übertraf, und welches die Kenntnis des Meeres und der Länder, die ausserhalb eines gewissen engen Kreises lagen, als Monopol besass. Andererseits aber haben wir bei Homer eine Menge von Abenteuern, welche ausserhalb der ihm bekannnten Sphäre liegen und an Personen und Lokalitäten geknüpft sind, die ebenfalls dieser unbekannten Sphäre angehören. Daraus kann aber mit Recht der Schluss gezogen werden, dass es Phöniker gewesen sein müssen, von denen Homer direct und indirect die Kunde jener in der Odyssee enthaltenen Märchen erhielt (Vergl. auch Strabo III 2, 13. 14. p. 149. 150. τοὺς δὲ Φοίνικας λέγω μηνυτάς). Die Sagen selbst aber tragen auch einen phönikischen Charakter. Ogygia ist die Insel der Kalypso, d. i. der Verhüllenden,[77] und sie selbst eine Tochter des Atlas. Das Land der Phäaken ist gleichsam die geographische Scheidelinie zwischen der entdeckten und der unentdeckten Welt; und wenn auch die Phäaken nicht gerade eine Copie der Phöniker sind (Mure Gr. Litt. I 510); so hatte Homer doch sicherlich die Phöniker vor Augen, als er die Phäaken vorzugsweise zu Seefahrern machte und Phäakien zum Mittelgliede zwischen der durch den griechischen Horizont begrenzten und der jenseits desselben gelegenen Welt.

Interessant für die vorliegende Untersuchung ist auch das Adjectiv ὀλοόφρων und die verwandten Wörter. Wir finden es als Beiwort des Minos, in dessen Person wir einen sicheren Berührungspunkt mit Phönikien haben; sonst ist es nur noch Atlas, dem Vater der Kalypso, und Aeetes, dem Bruder der Kirke, verliehen (Od. I 52. X 137). Die verwandte Phrase ὀλοφώια εἰδώς findet sich mit Proteus verbunden (Od. IV 460): sonst nur noch mit Eumäos, wo er von Melanthios als eine gefährliche und verdächtige Person bezeichnet werden soll (Od. XVII 248). Die ὀλοφώια des Proteus

77) Nach Preller gr. Mythol. I S. 349 ein Bild der stillen Einsamkeit und Heimlichkeit des weiten offenen Meeres.

sind aber seine Ränke (Od. IV 410), und wir haben auch ὀλοφώϊα δήνεα der Kirke (Od. X 289). So scheint denn Homer diese Epitheta in der That auf einen bestimmten Sagenkreis zu beschränken; denn Proteus, Aeetes, Kirke, Atlas und Minos gehören alle der mythischen Geographie der Odyssee an; in allen ist der phönikische Typus zu erkennen. Auch die Beziehung des Hermes zu Kalypso [78]) ist unter diesem Gesichtspunkte aufgefasst nicht ohne Bedeutung. Die Verwendung des Teiresias im 11. G. der Odyssee, der dem Odysseus sein künftiges Geschick und zum Theil mit denselben Worten vorhersagt (Od. XI 90—137), die später Kirke gebraucht (Od. XII 37—141), ist ein anderer bemerkenswerther Punkt, wenn man berücksichtigt, dass gerade er und nicht die berühmten Seher Amphiaraos und Polypheides (Od. XV 252. 253) aus keinem andren Grunde zu dieser Rolle auserkoren zu sein scheint, als weil er ein Einwohner des einzigen griechischen Staates war, wo er der Unterthan einer phönikischen Dynastie sein konnte.

Diese phönikische Dynastie ist die des Kadmos.

§. 16. Die Kadmeier.

Homer nennt Kadmos als Vater der Ino (Od. V 333). Nach dem, was oben über den phönikischen Charakter der Ino gesagt ist, dürfen wir auch für Kadmos phönikischen Ursprung annehmen. Ino, als Sterbliche phönikischer Herkunft, zeigt als Göttin ihre Sympathien für die hellenischen Stämme, indem sie Odysseus in seiner mislichen Lage beschützt. Diese Thatsache findet ihre natürliche Erklärung, wenn wir annehmen, dass Kadmos ihr Vater als Inhaber einer griechischen Herrschaft naturalisiert wurde (Vgl. auch Diod. Sic. V 58).

Verwandt mit Kadmos finden wir bei Homer *Καδμεῖοι* und *Καδμείωνες*. [79]) Beide sind synonym; aber das Patronymikon muss uns in der Ansicht bestärken, dass dem Namen *Καδμείωνες* ein individueller Name vorhergieng und dass die beiden Namen dynastische waren. Wann die Kadmeier in Böotien zur Herrschaft gelangten, darüber haben wir bei Homer keine directen

78) Das Nähere s. Olympos § 42.

79) Nach Passow Beitr. z. ältest. Gesch. v. Hellas S. 16 sind sie ein aus der pelasgischen Urbevölkerung und eingewanderten Phönikern hervorgegangenes Mischvolk. Nach Giseke thrakisch-pelasg. Stämme S. 56 ff. gehörten sie dem pelasgisch-thrakischen Stamme an.

Nachrichten. Nach der ausserhomerischen Tradition ist Kadmos sieben Generationen vor den troischen Krieg zu setzen. Das kann Homers Ansicht schwerlich gewesen sein. Denn bei ihm sind Zethos und Amphion, Söhne des Zeus und der Antiope, der Tochter des Asopos, die ersten Gründer von Theben (Od. XI 259 ff.).[80] Dieselbe Antiope wird in der Nekyia, wo die Reihenfolge chronologisch zu sein scheint, mit Tyro, Alkmene, Epikaste, Chloris, Leda und Ariadne erwähnt. Von diesen lebte Tyro etwa 4 Generationen vor dem troischen Kriege, die 3 folgenden 3 Generationen, die beiden letzten $1^1/_2$ Generation. Daher muss Antiope, die zwischen Tyro und Alkmene ihren Platz hat, ebenfalls 4 Generationen und ihre Söhne etwa 3 Generationen vor dem troischen Kriege gesetzt werden. Wir haben bei Homer keine Nachrichten über ihre Nachkommen ausser Od. XIX 522, wo der Tod des Itylos, des Sohnes des Zethos, erwähnt wird; denn der Jaside Amphion (Od. XI 283) gehört nicht hierher. Wenn aber die obigen Annahmen richtig sind; so ist der homerische Kadmos, der nach ihnen in Theben herrscht, jünger als der Kadmos der ausserhomerischen Tradition, und mag nur eine kurze Zeit vor Minos nach Griechenland gekommen sein.

In fünf verschiedenen Stellen hat Homer Gelegenheit Ereignisse zu berichten, die unter der Dynastie des Kadmos in die Zeit des Oedipus und seiner Söhne fielen; und in diesen 5 Stellen nennt er das Volk achtmal *Καδμεῖοι* und *Καδμείωνες* aber nicht anders (Il. IV 385. 388. 391. V 804. 807. X 288. XXIII 680. Od. XI 276). Strabo sagt freilich, Homer nenne die Kadmeier des troischen Krieges *Μινύαι* (IX 2. p. 401); aber dieser Name kommt bei Homer nicht vor. Nun ist es natürlich, dass nationale Namen sich länger halten als dynastische; und so finden wir denn auch, dass die Einwohner Böotiens zur Zeit des troischen Krieges, wo die Dynastie mit Eteokles und Polyneikes erloschen ist und die böotischen Truppen unter fünf Führern stehen, nie *Καδμεῖοι* und *Καδμείωνες*, sondern *Βοιωτοί* genannt werden.[81]) *Βοιωτός* und *Βοιώτιος* finden sich neunmal in der Ilias.

Auf diese Thatsachen lassen sich folgende Beobachtungen gründen: 1. Der Kadmeiische Name scheint ein eigentlich dynastischer zu sein; er tritt zuerst auf, wo Kadmos regierte, und ver-

80) Vgl. indes die Erörterung von Unger Theb. Parad. p. 19.
81) Giseke thrakisch-pelasg. St. S. 65.

schwindet ebendaselbst mit dem Erlöschen der Familie. 2. Der Gebrauch des Namens *Καδμεῖοι* bei Homer ist ein bemerkenswerthes Beispiel für die historische Genauigkeit, mit welcher der Dichter lokale Namen mit Rücksicht auf Ort, Zeit und Personen anwendet.[82]) 3. Wenn Kadmos und die *Καδμεῖοι* phönikischen Ursprunges sind, so haben wir in diesem Falle ein bemerkenswerthes Beispiel von der Schweigsamkeit des Dichters über fremde Einflüsse, die in seinem Vaterlande stattfanden.[82a])

§. 17. Die Sikeler und Sikanien.

Trotz des Gebrauches des Namens Thrinakia scheint Homer keine geographische Kenntnis von Sikelien gehabt zu haben; aber von der östlichen Küste Italiens, die Griechenland viel näher ist, mochte er gehört haben; und wir wagen die Vermutbung aufzustellen, dass die Bruttische Küste vom Tarentinischen Meerbusen bis nach Rhegion das Land ist, welches in der Odyssee unter dem Namen Sikanien auftritt. In Od. XXIV 304—308 stellt sich Odysseus seinem Vater als einen Seefahrer vor, der durch einen Seitenwind aus seiner Fahrt nach Ithaka verschlagen sei. Er muss also von einem Punkte abgefahren sein, von dem er durch eine einzige veränderte Richtung des Windes leicht nach Ithaka getrieben werden konnte. Ferner muss Sikanien eine den Ithakern bekannte Gegend gewesen sein; denn sonst würde er es dem Laertes beschrieben haben, wie er Kreta der Penelope beschreibt (Od. XIX 172). Diese eben erwähnten Bedingungen zu erfüllen ist aber nur die Ostküste Italiens geeignet. Zwischen ihr und Griechenland ist offene See und eine Entfernung von 200—250 engl. Meilen, so dass Odysseus durch einen Wind, der ihn von seinem Kurse abbrachte, leicht nach Ithaka gebracht werden konnte.[83]) Auch kann kein anderer Landstrich an der Westseite des Adriatischen Meeres gemeint sein; denn Japygien, das möglicherweise in Betracht kommen könnte, liegt noch nordwärts von Sikelia und gehört mit diesem der unbekannten Sphäre der homerischen Geographie an. Wir hören ferner bei Homer von *Σικελοί*, aber nicht von *Σικελία*. Die Freier rathen Telemachos seine Gäste nach den *Σικελοί* zu schicken, die einen guten Preis für dieselben

82) Näheres hierüber s. Achaeis § 29.

82a) Vgl. auch Achaeis § 31.

83) Vgl. auch Niebuhr kl. Schriften. Zweite Sammlung S. 225.

geben würden (Od. XX 383); und eine sikelische Sklavin ist das Weib des Dolios und wartet dem alten Laertes auf (Od. XXIV 211. 366. 389). Wir können aus diesen Stellen schliessen: 1) dass das Land der Sikeler noch innerhalb der Kunde der ithakesischen Seeleute lag; 2) dass sie reiche Leute waren, da sie einen guten Preis zahlen konnten. Der erste Punkt würde die Sikeler zu geeigneten Bewohnern von Sikanien machen. Was den zweiten Punkt betrifft, so hat Homer auch noch andere Zeichen ihres Reichthums gegeben: a) in dem Namen des Apheidas, b) des Eperitos c) und vielleicht auch in dem Namen Ἀλύβας (Od. XXIV 304 ff.), der verwandt ist mit Ἀλύβη (Il. II 857), wo Silber war, und mit Ἀρύβας, einem reichen Sidonier (Od. XV 426).[84] Finden wir doch auch in der historischen Zeit in dieser Gegend die reichen und üppigen Städte Kroton und Sybaris (Cramers Italien II S. 354. 391).

Wie aber Homer die Σικελοί und das Land Sikanien in Beziehung zu einander setzt, so geschieht dies auch im ganzen Alterthume. Man vergleiche Thuk. VI 2 und Dionys. Halic. I 9.

Dass Homer Sikanien noch zu der bekannten Sphäre der griechischen Welt rechnete, dafür haben wir noch einen anderen Beweis. Odysseus berichtet seinem Vater Laertes, er habe dessen Sohn 5 Jahre zuvor in Sikanien gesehen, und dieser habe die Hoffnung gehegt zu seiner Heimat zu gelangen (Od. XXIV 309 ff.). Dies beweist, dass er sich in der bekannten Sphäre der griechischen Welt befand; denn wo Odysseus sich ausserhalb dieser Sphäre befindet, ist er ohne alle eigne Kenntnis über die Möglichkeit seine Heimat zu erreichen. Aeolos gab ihm den Zephyros, der ihn nach Hause bringen sollte, und Kalypso versah ihn mit ausdrücklichen Weisungen, während Menelaos, der nicht völlig jenseits der Grenzen der bekannten Welt war, von Proteus keine Instructionen für seine Reise erhält.

§. 18. Epeiros und die Thesproter.

Die Freier auf Ithaka drohen, Iros (Od. XVIII 84. 115) und Odysseus (Od. XXI 308) zu einem grausamen Könige Echetos zu senden; und in den ersten beiden Stellen findet sich der Zusatz ἤπειρόνδε, womit nur das Festland der griechischen Halbinsel

84) Bei Ameis zu ω 304 haben diese Namen eine andere Deutung gefunden.

gemeint sein kann (Od. XIV 97). Da nun einerseits der grausame Echetos offenbar ein fremder König ist — denn wir finden nie, dass ein Grieche von seinen Landsleuten als Sklave an Griechen verkauft wird — so muss er jenseits der Grenzen Griechenlands gewohnt haben, jedenfalls jenseits der Wohnsitze der Thesproter, welche Verbündete (ἄρθμιοι) von Ithaka waren (Od. XVI 427). Andererseits kann er auch nicht so gar fern gewohnt haben, sonst hätten die Freier nicht so einfach von einem Hinsenden zu König Echetos sprechen können. Es kann daher kaum zweifelhaft sein, dass Echetos ein Herrscher in der Gegend von Epeiros zwischen Scheria und den Thesprotern war, und der territoriale Name Ἤπειρος kann wenigstens so alt wie Homer gewesen sein. Ferner finden wir Od. VII 7—12 eine Sklavin Eurymedusa erwähnt, die Ἀπείρηθεν über See gebracht wurde, und als γρῆυς Ἀπειραίη bezeichnet wird. Vermuthlich ist damit dieselbe Gegend gemeint. So scheint denn Epeiros mit Scheria und Sikanien die äusserste Grenze der bekannten Geographie Homers im Nordwesten und Westen von Griechenland zu bilden.

Näher dem Kreise des täglichen Verkehrs mit Griechenland, aber doch am Rande desselben sind die homerischen Thesproter.

Aus Odysseus' Erzählung (Od. XIV 293—359), die theilweise und zwar ohne wesentliche Veränderungen (Od. XIX 271 πίων δῆμος) in späteren Stellen des Gedichtes wiederholt wird (Od. XVI 65. XVII 526. XIX 269—299) geht zunächst hervor, dass das Land der Thesproter, welches er am 10. Tage nach seinem Schiffbruche erreichte, im Norden des Golfes von Ambrakia gelegen haben muss. In Od. XVI 424—430 erfahren wir ferner, dass Eupeithes, Vater des Antinoos, sich mit den Taphiern zu einem Seeunternehmen gegen die Thesproter vereinigt hatte, die Verbündete von Ithaka waren, und dass er in Folge dessen vor den Ithakesiern habe flüchten müssen. In allen diesen Stellen haben wir manche charakteristische Merkmale, welche dazu dienen, den pelasgischen Charakter der Thesproter zu zeigen. Die freundliche Aufnahme des gestrandeten Odysseus, die an Od. XIV 278—286 erinnert; der Umstand, dass er nicht zum Sklaven gemacht wurde (Od. XIV 317); der Reichthum des Landes (πίων δῆμος); der Name ihres Königs Pheidon, der das Gepräge eines pelasgischen Eigennamens hat;[85]) endlich die Mittheilung, dass sie durch die Taphier ange-

85) Achaeis § 23.

griffen werden und sich also in der Defensive befinden — dies alles sind Züge der bezeichneten Art. Dagegen finden wir auch, dass sie nach Dulichion fahren, um Handel zu treiben, und dass die Schiffsmannschaft den Odysseus als Sklaven zu verkaufen beabsichtigte (Od. XIV 334 ff.). Das stimmt mit pelasgischem Charakter nicht überein. Aber es gab auch ein thesprotisches Ephyre (Strabo VII 7. p. 324) und das beweist die frühe Beimischung eines hellenischen Stammes,[86] in dessen Händen möglicherweise der Handel jener Gegenden sich befand.

Wir schliessen also aus Homer, dass die Thesproter Pelasger waren, und diese Ansicht wird durch Herodot (VII 176) unterstützt sowie durch Dionys. Halic. (I 18).

Wenn die Annahme eines doppelten Dodona zulässig ist, von denen das Dodona der Ilias pelasgisch und hellenisch war, das thesprotische Dodona der Odyssee dagegen nur pelasgisch;[87] so lässt sich dies einfach so erklären, dass die verdrängten Pelasger des ursprünglichen Dodona darauf Anspruch machten ihr Orakel mit sich genommen zu haben, während die hellenischen Eindringlinge den Gegenanspruch erhoben, es in seinem ursprünglichen Sitze beibehalten zu haben.

Drittes Kapitel.

Die Hellenen.

§. 19. Hellas.

Der Name der Hellenen[88]) begegnet uns bei Homer nicht, wie der der Pelasger, in einer einzigen Form, sondern in einer Gruppe von Wörtern, von denen die wichtigsten folgende sind: 1) Ἕλληνες Il. II 684. 2) Πανέλληνες Il. II 530. 3) Σελλοί Il. XVI 234. 4) Ἑλλάς. Die ursprüngliche Form liegt wol in dem Worte Ἑλλοί oder Σελλοί, welches jedoch nur einmal in den Gedichten vorkommt und für die vorliegende Untersuchung wenig Anhaltspunkte bietet. Ungleich wichtiger ist der Gebrauch

86) Achaeis § 40 u. 41.

87) Welcker gr. Götterl. I S. 199 ff.

88) Den Versuch einer etymologischen Erklärung des Namens s. bei Passow Beitr. z. ältest. Gesch. v. Hellas S. 33. Für den ganzen § vgl. jetzt auch: Hellas in Thessalien. Von G. F. Unger im Philol. Suppl. II S. 655 ff.

des Wortes Ἑλλάς. Die Stellen, in denen dieses Wort gebraucht wird, sind: 1) Il. II 683. 2) Il. IX 395. 3) Il. IX 447. 4) Il. IX 478. 5) Il. XVI 595. 6) Od. I 344. 7) Od. IV 726. 8) Od. IV 814—816. 9) Od. XI 496. 10) Od. XV 80.

Die Stellen, in denen Hellas im engeren Sinne das Gebiet des Peleus oder selbst nur einen Theil desselben bezeichnet, sind 1. 2. 5. 9. Aber aus den übrigen geht deutlich genug hervor, dass der Name Hellas schon in Homers Zeit in einem weiteren Sinne gebraucht wurde. Wenn Phönix Il. IX 444—448 der Zeit gedenkt, wo er Hellas, das Land schöner Frauen, verliess; so kann der Name Ἑλλάς hier unmöglich eine Bezeichnung für ganz Griechenland sein; denn in diesem Sinne hätte Phönix nicht sagen können, dass er Hellas verlassen habe. Andererseits ist aber der geographische Begriff von Hellas hier nicht so eng gefasst, wie in den zuerst aufgeführten Stellen. Denn Il. IX 478—480 sagt Phönix, er sei wegen eines Streites mit seinem Vater Amyntor (448) durch das breite offene Hellas geflohen und in das fruchtbare Phthia zum Könige Peleus gekommen; woraus folgt, dass Hellas wenigstens zum Theil ausserhalb Phthias oder des Reiches des Peleus lag. Nehmen wir nun an, dass Hellas den ganzen Norden Griechenlands bezeichnete, von dem ein besonderer Theil, der Hauptsitz des Peleus und der Myrmidonen, den Namen Phthia führte; so harmonieren diese Stellen vollkommen mit einander; denn dann kann der Wohnsitz des Phönix in Hellas Il. IX 447 sein, und gleichwol konnte er seinen Weg durch Hellas nehmen (478). Indem er in das Gebiet des Peleus kam, verliess er aber auch Hellas; und die Besitzungen des Peleus konnten auch über Phthia hinaus einen Theil von Hellas umfassen, wie dies nach Il. II 683 offenbar der Fall war. Auch zeigt die vorherrschende Verbindung des Achilleus und seiner Myrmidonen mit Phthia, dass sie eine engere Beziehung zu diesem, als zu Hellas hatten. Das Gesagte erhält aber seine vollkommene Bestätigung durch Il. X 260—267 und Il. II 500. Denn aus der ersteren Stelle lernen wir, dass Amyntor,[89] Vater des Phönix, in Eleon wohnte, und aus der zweiten, dass dies Eleon in Böotien lag. Also reichte Hellas bis Böotien, wenn aber bis Böotien, so war auch Lokris mit eingeschlossen; und wenn es die Besitzungen des Peleus, also den Süden von Thessalien in sich begriff, dann vermuthlich auch

89) Vgl. dagegen Faesi zu Il. X 266.

Nord-Thessalien, oder die Gegenden, durch welche die Ἕλλοί nach dem Süden gekommen waren. Die Stellen der Odyssee, in denen wir dem Namen Ἑλλάς begegnen (oben 6—10), sind in demselben Gesichtspunkte aufzufassen. In Od. I 344 spricht Penelope von ihrem Manne, dessen Ruhm καθ' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος verbreitet sei. Das kann doch nur den Sinn haben, über ganz Griechenland.[90]) Nun ist aber unter μέσον Ἄργος der Peloponnes zu verstehen,[90a]) und folglich werden wir Ἑλλάς als Gesammtname für das übrige Griechenland von Thessalien bis zum Isthmos — denn das ist zugleich die natürliche Grenze — betrachten dürfen. Ebenso wenn Menelaos dem zur Rückreise sich anschickenden Telemachos räth seinen Weg ἀν' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος zu nehmen (Od. XV 80), so ist auch hier ohne Zweifel ganz Griechenland gemeint.

Wir finden ausserdem im Peloponnes mehrere territoriale Namen, wie das achäische Argos, das Jasische Argos, Elis, Arkadien, Lakedaimon; nicht so in dem übrigen Theile Griechenlands, wo Phthia und das pelasgische Argos die einzigen sind; der Name Hellas als Gesammtbezeichnung war also wol geeignet diese Lücke auszufüllen. Die Frage aber, weshalb der eben bezeichnete Theil von Griechenland den Namen Ἑλλάς erhielt, lässt nur éine Antwort zu: weil die Helloi der herrschende Stamm in diesem Theile und die Träger der politischen und militärischen Gewalt in den verschiedenen Gebieten desselben wurden.

§. 20. Die Ἕλληνες.

1. Der Name Ἕλληνες kommt nur Il. II 684 vor, und zwar als Bezeichnung für die Truppen des Achilleus, die in demselben Verse Μυρμιδόνες und Ἀχαιοί genannt werden. Μυρμιδόνες ist mit Ausnahme dieser einen Stelle in der ganzen Ilias und auch in der Odyssee (Od. III 188. IV 9. XI 494) die ausschliessliche Bezeichnung für die Streitmacht des Achilleus, obwohl Phönix, Fürst der Doloper, eine von den 5 Abtheilungen befehligte (Il. XVI 171) und wir deshalb wohl annehmen dürfen, dass ein Theil der Truppen auch Doloper waren. Die Myrmidonen, als Bewohner von Phthia, welches ein Theil von Hellas war, konnten aber auch Ἕλληνες genannt werden. Der Name Ἀχαιοί kann ihnen

90) Vgl. Ameis zu α 344. 90a) Achaeis § 32.

aber nicht in dem allgemeinen Sinne verliehen sein, in welchem er für das ganze griechische Heer gebraucht zu werden pflegt; denn in diesem Sinne war jedes Contingent achäisch; und Homer, der die Einführung der allgemeinen Namen *Ἀργεῖοι, Δαναοί* und *Ἀχαιοί* (letzteres nur noch Il. II 530. 562) im Kataloge sorgfältig vermieden hat, würde den Namen *Ἀχαιοί* in seiner allgemeinen Bedeutung sicherlich nicht auf einen besonderen griechischen Stamm angewandt haben. Wir schliessen einstweilen daraus, dass der Name *Ἀχαιοί* den Myrmidonen in einem gewissen distinctiven Sinne ertheilt sein müsse.[91])

2. Der Name *Πανέλληνες* findet sich nur Il. II 530 in einem für unächt gehaltenen Verse.[92]) An sich kann dieser Name nichts auffallendes haben. Denn wenn es zu Homers Zeit ein Hellas gab, so konnten die verschiedenen in Hellas wohnenden Stämme recht wohl in dem Gesammtnamen *Πανέλληνες* zusammengefasst werden, der alle Stämme (die Lokrer mit eingeschlossen) bezeichnete, die in Hellas d. i. in Nord- und Mittelgriechenland wohnten. Und da der achäische Name in der heroischen Zeit in keiner Gegend zu grösserer Auszeichnung gelangt war, als im Peloponnes; so kann das Wort *Ἀχαιοί* hier recht wohl den Peloponnes bezeichnen, so dass beide Namen zusammen zur Bezeichnung des ganzen Heeres dienen.[93])

3. Das Wort *Κεφαλλῆνες* scheint aus der Wurzel *κεφ*, Kopf und *Ἕλληνες* zusammengesetzt zu sein; und so verbindet es einerseits Odysseus und wenigstens die herrschende Klasse seiner Unterthanen mit dem hellenischen Stamme und zeigt andererseits die Neigung des hellenischen Namens selbst in Homers Zeit sich zu vervielfältigen und weiter auszubreiten.[94]) Der seltene Gebrauch von *Ἕλληνες*, *Πανέλληνες* und *Κεφαλλῆνες* (letzteres ist 2 mal in der Ilias II 631. IV 330 und nur 4 mal in der

---

91) Achaeis § 34.

92) Schon von den alexandrinischen Kritikern wurde dieser Vers aus mehrfachen Gründen athetiert.

93) Vgl. auch Faesi zu Il. II 530.

94) Gladstone I S. 122 leitet auch *προσέληνοι* von *πρό* und *Σελλοί* oder *Σέλληνες* ab; aber vgl. Hermann gr. Staatsalterth. § 7, 12. Welcker Gr. Götterl. I S. 20. Auch *σελλίζειν* (Schol. Aristoph. Av. 824: *ἦν δὲ Αἰσχίνης Σελλοῦ. Ἔλεγον δὲ ἐκ μεταφορᾶς τοὺς τοιούτους Σελλούς· καὶ τὸ ἀλαζονεύεσθαι δὲ σελλίζειν*) führt Gladstone I S. 281. 282 auf die alten *Σελλοί* zurück.



Odyssee XX 210. XXIV 354. 378. 429 gebraucht) zeigt übrigens, dass die Bedeutung dieser Namen sich erst von der Stufe der Kindheit zu erheben begann.[95])

4. Spuren des Namens *Σελλοί* (Il. XVI 234) finden wir bei Homer in dem Namen *Ἑλλήσποντος* und in *Σελλήεις*.[96])

Viertes Kapitel.

Die verschiedenen Kulturelemente der Pelasger und der Hellenen.

§. 21. Die Religion.

Wenn das Griechenthum, wie vielleicht schon in der Anrufung des Achilleus angedeutet liegt (Il. XVI 233. 234), hauptsächlich aus zwei Faktoren zusammengesetzt ist, dem pelasgischen und dem hellenischen; so drängt sich die Frage auf, welche Kulturelemente dem einen und welche dem anderen dieser beiden Faktoren angehören. Wir beantworten diese Frage zunächst in Hinsicht auf die Religion. Ohne einem späteren Abschnitte vorgreifen zu wollen,[97]) stellen wir einstweilen einen allgemeinen Satz auf, welcher auf der Verwandtschaft der griechischen Religion mit der troischen und italischen beruht: dass nemlich diejenigen Bestandtheile der griechischen Religion, welche die Griechen mit Troja und Italien gemeinschaftlich hatten, pelasgisch waren und umgekehrt.[98])

I. Unter den Namen der griechischen und italischen Gottheiten entsprechen sich nun: 1) *Ζεύς*, deus. 2) *Ζεὺς πατήρ*, Jupiter. 3) *Ἀπόλλων*, Apollon. 4) *Ἱστίη*, Vesta. 5) *Λητώ*, Latona. 6) *Περσεφόνη*, Proserpina. 7) *Ἄρης*, Mars.

---

95) Giseke thrakisch-pelasg. St. S. 94: „Und daher konnte der Dichter der Ilias den Namen Hellenen nicht brauchen, der sich zuerst bei Hesiod findet. Denn das Hellenische entspringt erst aus der Ausgleichung der beiden Gegensätze, welche von Homer einer- und von Orpheus anderseits repräsentiert werden."

96) Achaeis § 11 und 41.

97) Olympos § 71.

98) Zinzow de Pelasgicis Romanorum sacris. Progr. Berlin 1851.

II. Namen von Gottheiten, die sich nicht entsprechen: 1) Ἥρη, Juno. 2) Ποσειδῶν, Neptunus. 3) Ἀιδωνεύς, Pluto. 4) Ἀθήνη, Minerva. 5) Ἥφαιστος, Vulcanus. 6) Ἑρμῆς, Mercurius. 7) Ἀφροδίτη, Venus. 8) Ἄρτεμις, Diana. 9) Δημήτηρ, Ceres. 10) Διόνυσος, Bacchus.

Zwei Bemerkungen schliessen sich an die Gottheiten des ersten Verzeichnisses: 1) Es finden sich in ihm nur solche Gottheiten, die unter den griechischen Göttern Spuren des höchsten Alters zeigen. Die nicht mit erwähnte Athene macht eine besondere Ausnahme. Keine der Gottheiten des ersten Verzeichnisses steht im troischen Kriege auf griechischer Seite. Vesta, die nicht auf troischer Seite auftritt, ist bei Homer überall noch nicht personificiert, und Persephone, die ihren Sitz in der Unterwelt hat, konnte an einem Kriege auf der Oberwelt nicht Theil nehmen.

In dem zweiten Verzeichnisse dagegen, welches ausschliesslich griechische Namen enthält, finden wir fast nur Gottheiten, die gegen Troja Partei nehmen und nur zwei sehr untergeordnete Namen von Gottheiten, die den Troern freundlich gesinnt sind. Ares und Aphrodite, die es beide mit den Troern halten und von denen der erstere auch in dem 1. Verzeichnisse sich vorfindet, sind nach Ovid (Fast. I 39) diejenigen Gottheiten, nach denen in frühester Zeit die beiden ersten Monate des römischen Jahres benannt waren.

Inzwischen reicht die Uebereinstimmung etlicher Götternamen offenbar nicht hin, um die Verwandtschaft der pelasgischen Religion mit der altitalischen zu erweisen. Mit grösserer Sicherheit können wir uns jedoch auf einige Merkmale verlassen, die eine Vergleichung des religiösen Systemes der Römer mit demjenigen Griechenlands darbietet.

Das Werk des Augustinus 'de civitate dei' enthält einen grossen Theil des verloren gegangenen Werkes des Varro: 'antiquitates rerum divinarum.' Trotz der mannigfaltigen Entwicklung des theurgischen Systems scheint aber das Werk des Augustinus die Ansicht zu unterstützen, dass jenes System nicht wie das griechische durch die alles durchdringende Kraft einer lebendigen und fruchtbaren Einbildungskraft belebt war. Ovids Fasti können ebenfalls dazu dienen diese Ansicht zu unterstützen, und Heyne (Exc. IV ad Aen. VII) urtheilt sehr richtig: 'Italici mythi longe a Graecae fabulae suavitate absunt; nec varietas grata inest.'

Dass dem religiösen Systeme Trojas ein ähnlicher Charakter anhaftet, wird in einem anderen Abschnitte gezeigt werden.[99])

Ganz anders verhält es sich, wenn wir die Entwicklung der Religion in positiven Observanzen und Einrichtungen verschiedener Art ins Auge fassen. In dieser Beziehung entfaltet die römische Religion einen ausserordentlichen Reichthum. Das bezeugen Polybius (VI 56, 6—12) und Dionys. Halic. (II 18—21 und VIII 38. cf. Cic. div. I 2). Lehrreich sind in dieser Beziehung auch Ovids Fasti, die uns eine Idee von der Art und Weise geben, in welcher der römische Kalender das religiöse Ceremoniell auf das Leben Einfluss gewinnen liess.

Auch bei den Troern waren die rituellen Formen der Religion weit mehr entwickelt als bei den Griechen;[100]) und es ist nicht wenig merkwürdig, dass St. Paulus (Act. XVII 22) als ein charakteristisches Merkmal der Athener hervorhebt, sie seien *δεισιδαιμονέστεροι*. Das steht mit dem ursprünglichen pelasgischen Charakter von Attika in vollem Einklange.

Die homerischen Gedichte zeigen auch, dass die Troer einen besonderen Priesterstand hatten, die Hellenen nicht.[101]) Diese seltsame Erscheinung mag hauptsächlich in den verschiedenen historischen Bedingungen, zum Theil auch in dem verschiedenen Charakter des pelasgischen und hellenischen Stammes ihren Grund haben. Die grössere persönliche Energie der hellenischen Stämme einerseits, der frühe Wohlstand und die Sesshaftigkeit der Pelasger andrerseits scheinen die Ursache zu sein, dass wir im homerischen Zeitalter bei diesen einen Priesterstand finden, bei jenen nicht, oder nur als eine adoptierte Einrichtung.

Einstweilen dürfen wir also annehmen, dass die griechische Religion ihren phantasiereichen Charakter den Hellenen, ihre sacerdotale und rituelle Entwicklung den Pelasgern verdankte.

§. 22. Die Sprache.

Ein sehr wichtiges Hülfsmittel für ethnographische Untersuchungen gewährt die Sprache. Niebuhr ist wohl der erste ge-

99) Ilios § 5.
100) Ilios § 10 u. 11.
101) Ilios § 9 u. 10.

wesen, der aus der Sprache einen Schluss auf den Charakter und die Sitten der Pelasger gezogen hat. Seine drei Sätze: 1) dass die der lateinischen und der griechischen Sprache gemeinschaftlichen Wörter pelasgische seien; 2) dass sie sich grösstentheils auf Ackerbau und friedliche Beschäftigungen beziehen, und 3) dass man daraus schliessen dürfe, die Pelasger seien ein friedliches, Ackerbau treibendes Volk gewesen, ruhen auf einer sicheren Basis. Im allgemeinen darf man behaupten, dass, abgesehen von der wichtigen Thatsache der Uebereinstimmung der Lautgesetze, diejenigen Wörter der lateinischen und griechischen Sprache, welche in nächster Verwandtschaft stehen, 1) der Classe elementarer Wörter, wie Pronomina, Präpositionen und Zahlwörter angehören; 2) dass sie auf den frühesten Zustand der Gesellschaft oder 3) auf friedliche Beschäftigungen und Ackerbau, aber nicht auf die Werke höherer Kunst sich beziehen.

Zahlreiche Beispiele für den ersten dieser drei Sätze bieten sich von selbst dar. Die anderen Sätze zu erläutern, möge das nachfolgende Verzeichnis dienen.[102])

I. Elementare Gegenstände der unbelebten Natur:

ἔρα terra	ἠώς aurora [104])
ἀήρ aer	νύξ nox
αἰθήρ aether	(Ζεύς) / Διός } dies [105])
αὔρα aura	
ἀστήρ, ἀστέρος { astrum, stella, sterula	πόντος pontus
	ἅλς { sal, salum
κοῖλον coelum	πόλος polus
σέλας / Σείριος } sol [103])	W. λυκ { lux [106]), luna

102) Gladstone Bd. I S. 298 führt als ergiebige Quelle für ein solches Verzeichnis ausser Marsh Horae Pelasg. cap. IV Döderleins lat. Synonym. VI Th. Leipz. 1838 an und berücksichtigt in den Addend. S. 574 f. auch die von Mommsen Röm. Gesch. I Cap. 2 angeführten Wörter. Ein ergiebiger Fundort ist jetzt auch G. Curtius Grundzüge der gr. Etymologie. 1 Th. Leipz. 1858. 2. Th. 1862. Dazu Leo Meyer Vergleichende Gramm. der gr. und lat. Spr. Bd. 1. Berlin 1861.

103) G. Curtius Grundzüge der gr. Etymol. II S. 128.

104) Derselbe I S. 368.

105) Derselbe I S. 202.

106) Derselbe I S. 130.

χειμών hiems
ἔαρ ver
ὥρη hora
ἑσπέρα vesper
νέφος {nubes / nebula}
νιφός {nix
(νιψ) nivis}
δρόσος ros
W. πλυ pluvia[107]
ῥῖγος frigus
χαμαί humus
πεύκη pix
σηκός sepes

λάκος lacus
ὕλη silva
φύλλον folium
ῥόδον rosa
λᾶας lapis
ἀγρός ager
ἄρουρα arvum
ἄντρον antrum
φῦκος fucus
σπέος {spelunca
σπήλαιον}
ἴον viola
σκόπελος scopelus
ἰδρώς sudor[108]

II. Elementare Gegenstände der belebten Natur:

φήρ fera
λύκος lupus
κάπρος aper
λέων leo
ἔγχελυς anguilla
ὠκυπέτης accipiter
κύων, κυνός canis
ὄϊς ovis

βοῦς bos
ταῦρος taurus
ὗς sus
ἵππος equus
πῶλος pullus
οὖθαρ uber
ἀμνός agnus
ἀλώπηξ vulpes

III. Wörter, die sich auf elementare Bedürfnisse und Arbeit beziehen:

1. Wohnung.
δόμος domus
οἶκος vicus
θύρα fores
κληίς clavis
ἕδος sedes
αἰθάλη favilla
θάλαμος thalamus
λέχος lectus
χόρτος hortus

2. Nahrung.[109]
οἶνος vinum
ἐλαία olea
ἔλαιον oleum
ᾠόν ovum
μῆλον malum
μελίνη milium
σῦκον ficus

107) G. Curtius Grundzüge der gr. Etymol. I S. 244.

108) Derselbe I S. 207.

109) Ueber die Urverwandtschaft der europ. Sprachen in den Ausdrücken des Ackerbaues vgl. J. Grimm Gesch. der deutsch. Spr. I S. 53 ff. und Kuhn in Weber's Studien I S. 321 ff.

κέγχρος cicer
πολτός puls
γλάγος } lac
γάλα, γάλακτος } lactis
κάλαμος calamus
κρέας caro
μέλι mel
δαίς dapes
κοινή coena

3. Kleidung.
ἐσθής vestis
χλαῖνα laena
χιτών tunica

4. Geräthe.
ἄξων } axis
ἄμ-αξα }
ἄροτρον aratrum
ζεῦγος } iugum
ζυγόν }
μύλη mola

5. Schiffahrt.
ναῦς navis
λιμήν limen
ἐρετμός remus
κυβερνήτης gubernator
ἀγκύρα ancora
πούς pes

IV. Theile des menschlichen Körpers, Familie, Staat und allgemeine Ideen:

1. Der menschliche Körper.
κεφαλή caput
κόμη coma
ὦμος humerus
παλάμη palma
πούς pes
ὀδούς, ὀδόντος dens
λάπτω labrum
δείκνυμι digitus
λάξ calx
ἧπαρ iecur
ἔντερον venter
ἕλκος ulcus
κέαρ } cor
καρδία }
γόνυ genu
μύελος medulla
ὄστεον os, ossis
ὤψ os, oris

2. Familie.
πατήρ pater
μήτηρ mater
W. *θηλ* filius[110])
φρήτηρ } frater
φρήτρη }
ἑκυρός socer
χήρη } heres
χηρωστής }
γένος } gens / genus

3. Staat.
ῥέξας rex
ἐλεύθερος liber
ποινή poena
κρίνω, κρίμα crimen
ταλάω talio
τέγος (*στέγω*) tectum (tego)
φώρ fur
παλλακίς pellex

---

110) G. Curtius a. a. O. I S. 217.

4 *

4. Allgemeine Ideen.

νεῦμα (νεύω) numen
θεός deus
ὄνομα nomen
μορφή forma
ἴς vis
ὀδμή odor
φήμη fama
φάτις / φατόν } fatum
βίος vita
μόρος mors
ὕπνος somnus
ὠθέω odium[111]
ἄλγος algor
ῥώμη, Roma robur
κνίση nidor
γεύω / γεύσω } gustus
ἦνις annus
λήθη / λητώ } letum
δόσις dos
δῶρον donum
φυγή / φύζα } fuga
αἰών aevum

V. Adjectiva des gewöhnlichen Gebrauchs im täglichen Leben:

μέγας magnus
παῦρος { parvus[112] / paucus
πλατύς latus[113]
παχύς pinguis
βραχύς brevis
βραδύς / βαρδύς } tardus (?)
ὀρθός ordo
ὕπτιος supinus
βαρύς gravis[114]
λεπτός { levis / lentus
W. ἀγχ (ἄγχω) angustus[114a]
ἀγκών / ἀγκύλος } uncus
W. κερ curtus[115]
κυρτός curvus[116]
πυρρός furvus[117]
ἐρυθρός { ruber / rufus
κοῖλος cavus[118]
τέρην tener
πλέος plenus
μείων minor
μάσσων maior
νέος novus
ἄλλος alius

---

111) G. Curtius a. a. O. I S. 226.
112) Derselbe I S. 236.
113) Derselbe I S. 184.
114) Derselbe II S. 61.
114a) Derselbe I S. 159.
115) Derselbe I S. 117.
116) Derselbe I S. 127.
117) Derselbe I S. 268 und 252.
118) Derselbe I S. 126.

λεῖος laevis	ὅλος solus
W. γνω gnavus[119]	ἡδύς suavis
δεξιός dexter	ἄκρος acris[120]

Ausser diesen Wörtern, die auch fast alle in dem ältesten Denkmale der griechischen Sprache sich nachweisen lassen, könnte noch ein Verzeichnis von mehr als hundert Verben gegeben werden, die wie θιγγάνω und tango, εἴδω und video offenbar verwandt sind und zur Bestätigung des allgemeinen Ergebnisses dienen können.

Von den auf Religion bezüglichen Wörtern entsprechen sich θεός und deus, ῥέζω und rex, νεύω und numen, λοιβή und libo, ἀράομαι, ἀρητήρ und orare, orator, ara; aber zwischen ἱερός, ἅγιος, θύω, βῶμος, νηός, ἄγαλμα, σέβω, μάντις einerseits und sacer, sanctus, pius, vates, macto, mola andererseits findet keine Verwandtschaft statt.

Auch was die auf Krieg bezüglichen Ausdrücke anbetrifft, so findet sich mit Ausnahme von σκῦτος und scutum, λόγχη und lancea und vielleicht auch von κῆλον und telum, πόλεμος und bellum, lorica und θώρηξ unter den entsprechenden Wörtern der beiden Sprachen wenig Uebereinstimmung:

ensis, gladius — ἄορ, ξίφος, φάσγανον	currus, rheda — δίφρος, ὄχος ὄχημα, ἅρμα
cuspis, mucro, acies — αἰχμή	rota κύκλος
galea κυνέη	temo ῥυμός
hasta — δόρυ, ἔγχος	tuba, classicum — σάλπιγξ
scutum, clypeus — ἀσπίς, σάκος	castra κλισίαι
ocrea κνημίς	tabernaculum κλισίη
vagina κολεόν	arcus — βιός, τόξον
proelium, pugna — ὑσμίνη, μάχη	sagitta — ἰός, ὀιστός

119) G. Curtius a. a. O. I S. 148.
120) Derselbe I S. 101.



Der Contrast zwischen diesen Wörtern und den vorher erwähnten ist augenscheinlich; und da wir das kriegerische Element in Griechenland hauptsächlich in den Hellenen repräsentiert finden, so können wir um so zuversichtlicher aus dem Contraste der angeführten Wortclassen auf die verschiedenen Gewohnheiten der Pelasger und der Hellenen einen Schluss ziehen.[121])

Sehr bezeichnend ist auch die Verschiedenheit der Ausdrücke *βέλτερος* von *βέλος*, *ἄριστος* von *ἄρης* auf der einen und *optimus* von *opes* auf der andern Seite.

Auch in den Wörtern, die zur Bezeichnung höherer Ideen dienen, findet sich wenig Uebereinstimmung. Zwar sind *μένος* und *mens*, *ἄνεμος* und *animus*, *θυμός* und *fumus* etymologisch verwandt; aber die Bedeutung dieser correspondierenden Wörter ist eine sehr verschiedene. Dagegen haben *νόος*, *φρήν* und *ψυχή* kein correspondierendes Glied im lateinischen Wörterschatze, wenn gleich *νόος* und *nosco* verwandt sind. Ebenso ist die Verwandtschaft zwischen *ἀρετή* und *virtus*,[121a]) zwischen *ἄτη* und *vitium* eine zweifelhafte.

Die auf Schiffahrt bezüglichen Wörter stimmen nur in den elementarsten Begriffen überein; dagegen fehlt die Uebereinstimmung in den Ausdrücken: Mast, Segel u. a. Der Gebrauch des Eisens scheint in Homers Zeit äusserst gering gewesen zu sein[122]) und die Verwendung der Metalle zu künstlichen Arbeiten den Phönikern angehört zu haben. Dem gemäss findet sich auch in den Namen der Metalle im Griechischen und Lateinischen wenig Uebereinstimmung. Man vergleiche *χρυσός* und aurum, *ἄργυρος* und argentum, *χαλκός* und aes, *σίδηρος* und ferrum, *μόλιβος* (*μόλυβδος*) und plumbum, *κασσίτερος* und stannum. Es folgt also auch hieraus, dass der Stamm, welcher der gemeinsame Factor der beiden Nationen war, im Gebrauche der Metallenicht weit über die elementarsten Zwecke vorgeschritten war.

Auch das griechische *δοῦλος* und das lateinische *servus* sind gänzlich verschieden, so dass man vermuthen darf, Sklaverei sei den Pelasgern nicht bekannt gewesen. Diese Annahme harmoniert mit dem so wenig kriegerischen und nautischen Charakter der

---

121) Vgl. aber J. Grimm. Gesch. der deutsch. Spr. I S. 70.

121a) Ueber den etymologischen Zusammenhang von *ἀρετή* und *virtus* vgl. Döderlein H. Gl. II S. 81 Anm. 201.

122) Agora § 21.

Pelasger, da Krieg und Seeräuberei die beiden Hauptmittel für den Erwerb von Sklaven bildeten.[123])

Das Resultat dieser Untersuchung lässt sich also in Folgendem zusammenfassen: die Wörter, in denen die griechische und lateinische Sprache übereinstimmen, beziehen sich auf die ersten Erfahrungen und die elementarsten Bedürfnisse und Erzeugnisse des Lebens; aber sie berühren nicht die Gebiete des höher civilisierten Lebens; sie beziehen sich nicht auf Krieg, Politik, Kunst und Gesang. Wenn nun aber die pelasgische Sprache den Urbestandtheil des griechischen und lateinischen Idiomes bildete, so folgt weiter: erstens dass die Pelasger die Basis der griechischen Nation bildeten, und zweitens dass für sie, als die ursprünglichen Bebauer des griechischen Bodens, eine Zeit kam, wo sie von anderen mächtigeren Stämmen unterworfen wurden.

§. 23. Die homerischen Personennamen.

Nicht unbeträchtliches Licht kann auch eine Prüfung der homerischen Personennamen auf den Charakter und die Gewohnheiten der pelasgischen und hellenischen Stämme werfen. Denn die Personennamen pflegen auf einer frühen Entwickelungsstufe von den Beschäftigungen und Gewohnheiten jener Zeit entlehnt zu werden. Man vergleiche nur die homerischen Personennamen der Phäaken und der Ithakesier. Unter den letzteren finden wir kaum einen mit ἵππος zusammenhängenden Namen, und wir wissen, dass das steinige und gebirgige Ithaka nicht ἱππόβοτος war (Od. IV 601. 606). Die Namen der Freier Ktesippos und Elatos beziehen sich freilich auf das Ross; aber die Inseln waren auch nicht alle so felsig wie Ithaka, und einige der Edlen mögen wie Odysseus Weiden auf dem Continente gehabt haben (Od. XIV 100). Die Phäakennamen sind vorzugsweise aus Wörtern gebildet, die eine Beziehung zum Meere haben.[124])

Ob Homer die Namen nicht bloss seiner Hauptpersonen, sondern auch die seiner Nebenpersonen überliefert erhalten, oder, wie sich in einzelnen Fällen deutlich nachweisen lässt, für seine besonderen Zwecke selbst erfunden habe,[125]) ist für die vor-

123) Hermann gr. Privatalterth. § 12, 10. und Agora § 20.

124) Die wenigen Ausnahmen macht Ameis zu ϑ 111 namhaft.

125) Beispiele der letzteren Art s. bei Friedländer in Fleckeisens N. Jahrb. Suppl. III 6. S. 814 ff.

liegende Frage gleichgültig. Denn wenn er sie erfand und zwischen den frei gewählten Namen und den Gewohnheiten und Beschäftigungen ihrer Träger ein Zusammenhang sich erkennen lässt, so erhalten sie gerade dadurch die Bedeutung historischer Denkmale.

Man erwarte indessen nicht eine umfassende Untersuchung aller einzelnen homerischen Personennamen, die eine endlose sein würde. Homer verbindet aber oft mehrere Namen zu einer Gruppe unter Umständen, die uns berechtigen gemeinsamen Ursprung und Charakter für die so gruppierten Personen anzunehmen. Eine Prüfung derselben führt aber zu folgenden Resultaten:

1) Wo wir es mit Personen hellenischen Ursprungs zu thun haben, beziehen sich ihre Namen auf die Begriffe: Ruhm, politische Macht, Tapferkeit, Energie, Geschicklichkeit oder auf kriegerische Verrichtungen.[126]

2) In pelasgischen Namen finden sich dagegen diese Begriffe seltener und statt ihrer solche, die sich auf ländliche Gewohnheiten und Beschäftigungen, auf den Erwerb und die Pflege weltlicher Güter oder auf andere den kriegerischen und politischen Beschäftigungen oder hoher Geburt und Stellung weniger verwandte Eigenschaften beziehen.

Wenn sich unter den homerischen Sklavennamen etliche mit einem vornehmeren Gepräge befinden, wie Eumäos, Eurykleia,[127]) Eurymedusa und Alkippe (Od. II 347. VII 8. IV 124); so ist das keine Ausnahme von der Regel. Denn es gab, wie das Beispiel des Eumäos zeigt (Od. XV 403 ff.), auch Sklaven von hoher Geburt, und häufig mochten die Namen der Herren auch auf ihre Sklaven übertragen werden.

Pelasgische Namen, ausser denen, die ausdrücklich als solche genannt werden, dürfen wir erwarten: 1) in Verbindung mit besonderen Theilen Griechenlands, namentlich mit Attika und Arkadien; 2) unter den gemeinen Soldaten des griechischen Heeres; 3) unter der grossen Masse der troischen Truppen und

---

126) Interessant für die vorliegende Untersuchung ist eine Vergleichung der germanischen Personennamen, welche, wie W. Wackernagel im Schweiz. Mus. I, 1. S. 96—119 nachweist, ebenfalls alle auf die Begriffe „Krieg, Sieg, Macht, Ruhm“ zurückgehen.

127) Ueber diese vgl. Ameis hom. Klein. Progr. Mühlhausen 1861. S. 10.

ihrer Verbündeten. Die Lykier, die dem hellenischen Stamme verwandt zu sein scheinen,[128] bilden eine Ausnahme.

Pelasgische Namen, die ausdrücklich als solche bezeichnet sind, haben wir nur 4 bei Homer: 1) *Ἱππόθοος*, 2) *Πύλαιος*, 3) *Λῆθος*, 4) *Τεύταμος* (Il. II 840—843). Sie gehören zu der pelasgischen Streitmacht auf troischer Seite und sind sämmtlich Führer; aber dennoch haben sie nicht das Gepräge hellenischer Namen. Was den Namen *Ἱππόθοος* anbetrifft, so gehört er zu der zahlreichen Classe der auf das Ross bezüglichen Namen. Die Zucht und Pflege des Pferdes finden wir bei Homer aber weit mehr bei den Troern, als bei den Griechen; sein stehendes Epitheton *ἱππόδαμος* ist in grösserer Ausdehnung auf der troischen Seite angewandt (Mure gr. Litt. II p. 86). So sind denn auch die von *ἵππος* abgeleiteten Personennamen fast nur auf troischer Seite vertreten.[129] Während wir auf griechischer Seite nur einem einzigen Namen dieser Classe begegnen, *Ἱππόνοος* (Il. XI 303) und bei den Lykiern *Ἱππόλοχος* (Il. VI 119), haben wir bei den Troern *Ἵππασος*, *Ἱπποδάμας*, *Ἱππόδαμος*, *Ἱπποκόων*, *Ἱππόμαχος*, *Ἱπποτίων*, *Μελάνιππος*, *Ἐχέπωλος*, *Φείδιππος* und *Εὔιππος*. Der zweite Name *Πύλαιος* ist für Pelasger, als Gründer von befestigten Städten, sehr wohl geeignet. Die drei noch übrigen homerischen Personennamen derselben Abstammung, *Πύλων*, *Πυλάρτης* und *Πυλαιμένης*, gehören sämmtlich der troischen Seite an.

Pelasgische Namen dürfen wir nach dem pelasgischen Charakter der Landschaft Attika zu schliessen auch bei den attischen Personennamen erwarten. Von diesen gehören drei dem königlichen Hause an: 1. *Ἐρεχθεύς*, 2. *Πετεώς*, 3. *Μενεσθεύς* (Il. II 547—552), von denen nur der letztere von *μένος* abgeleitete der höheren Classe anzugehören scheint. Ausserdem haben wir 4. *Φείδας*, 5. *Στιχίος*, 6. *Βίας* (Il. XIII 690. 691), 7. *Ἴασος*, 8. *Σφῆλος*, 9. *Βουκόλος* (Il. XV 332. 337. 338). Alle diese sind Befehlshaber oder Officiere; und doch sind vier von ihnen, *Φείδας* (*φείδω*), *Στιχίος* (*στείχω*), *Σφῆλος* (*σφάλλω*) und *Βουκόλος* entschieden pelasgisch; namentlich der zuletzt ge-

---

128) Achaeis § 10.

129) Ueber die asiatischen Völker als *φιλιππότατοι* vgl. Preller gr. Mythol. II S. 272. Anmerk., wo auch auf Il. X 431 *καὶ Φρύγες ἱππόμαχοι καὶ Μῄονες ἱπποκορυσταί* hingewiesen wird. Vgl. auch Il. XX 221. IV 500. V 193 ff. und Hopf das Kriegswesen im heroischen Zeitalter nach Homer. Progr. Hamm 1859. S. 3 ff.

nannte, der unter den hellenischen Namen nichts ähnliches aufzuweisen hat. Auch *Βίας*, auf rein physische Kraft bezogen, hat nichts specifisch hellenisches.

Ferner gehören pelasgischen Gegenden an 1. *Λυκόοργος*, 2. *Ἐρευθαλίων* (Il. VII 136. 142), 3. *Δμήτωρ* (Od. XVII 443 auf Kypros), 4. *Ἰάων* als Haupt der *Ἰάονες*, 5. *Ἆπις*, Eponymos des Peloponnes oder eines Theiles desselben. Auch unter diesen, wiewol sie Personen von hohem Range sind, ist keiner, der auf hellenische Ideen hinweist; denn *Δμήτωρ* lässt mehrfache Deutung zu.

Die Il. V 705—707 genannten von Hektor und Ares getödteten Personen scheinen nach dem homerischen Texte zu schliessen mit Ausnahme des einen *Τεύθρας*, dem das Epitheton *ἀντίθεος* gegeben ist, nicht von hohem Range gewesen zu sein; keiner von den 7 Namen: 1. *Τεύθρας*, 2. *Ὀρέστης*, 3. *Τρῆχος*, 4. *Οἰνόμαος*, 5. *Ἕλενος*, 6. *Οἴνοψ*, 7. *Ὀρέσβιος* zeigt hellenisches Gepräge. Dagegen sind unter den Il. XI 301—304 namhaft gemachten Personen: 1. *Ἀσαῖος*, 2. *Αὐτόνοος*, 3. *Ὀπίτης*, 4. *Δόλοψ*, 5. *Κλυτίος*, 6. *Ὀφέλτιος*, 7. *Ἀγέλαος*, 8. *Αἴσυμνος*, 9. *Ὧρος*, 10. *Ἱππόνοος*, welche ausdrücklich als *ἡγεμόνες* bezeichnet werden, nur zwei (*Δόλοψ* und *Ὀφέλτιος*), die unzweifelhaft der pelasgischen Classe angehören.

Die Namen der gemeinen Soldaten auf Seiten der Troer haben ebenfalls pelasgischen Typus. In Il. XVI 394 ff. tödtet Patroklos: 1. *Πρόνοος*, 2. *Θέστωρ*, Sohn des 3. *Ἤνοψ*, 4. *Ἐρύλαος*, 5. *Ἐρύμας*, 6. *Ἀμφοτερός*, 7. *Ἐπάλτης*, 8. *Τληπόλεμος*, Sohn des 9. *Δαμάστωρ*, 10. *Ἐχίος*, 11. *Πύρις*, 12. *Ἰφεύς*, 13. *Εὔιππος*, 14. *Πολύμηλος*, Sohn des 15. *Ἀργέας*. Nur 1 und 8 können der höheren Classe der hellenischen Namen zugezählt werden; 9 ist zweifelhaft, wie *Δμήτωρ*, aber als Vater des *Τληπόλεμος* gehört er wol mit diesem derselben Classe an. Inzwischen erwäge man, dass Homer gegen Patroklos und die Myrmidonen ausser den Troern auch seine Lieblinge,[129a]) die Lykier, ins Feld rücken lässt (Il. XVI 369. 393. 419. 422); wir dürfen daher in dieser Liste auch eine Beimischung lykischer Namen erwarten.

Ein anderes Verzeichnis troischer Namen findet sich Il. VI 20—37: 1. *Δρῆσος*, 2. *Ὀφέλτιος*, 3. *Αἴσηπος*, 4. *Πήδασος*, die beiden letzteren Söhne des *Βουκολίων*, eines illegitimen Sohnes des Laomedon, und der *Ἀβαρβαρέη*, 5. *Βουκολίων*,

129a) Achaeis § 10.

6. Ἀβαρβαρέη, 7. Ἀστύαλος, 8. Πιδύτης, 9. Ἀρετάων, 10. Ἄβληρος, 11. Ἔλατος, 12. Φύλακος, 13. Μελάνθιος, 14. Ἄδρηστος. Ausser 9 ist kein einziger Name unter diesen, der mit Sicherheit in die höhere Classe gebracht werden könnte. Δρῆσος (δρήστηρ), Ὀφέλτιος, Βουκολίων und Μελάνθιος (nach dem Namen der Melantho in der Odyssee zu schliessen) sind pelasgischen Ursprungs; vielleicht auch 11. 12. u. 14, wiewol ein Ἔλατος auch in der Zahl der Freier auftritt. Ἀστύαλος ist unentschieden und die Etymologie der übrigen zweifelhaft.

Ein anderes Verzeichnis von getödteten Troern liefert Il. XVI 694 ff.: 1. Ἄδρηστος, 2. Αὐτόνοος, 3. Ἔχεκλος, 4. Πέριμος, Sohn des 5. Μέγας, 6. Ἐπίστωρ, 7. Μελάνιππος, 8. Ἔλασος, 9. Μούλιος, 10. Πυλάρτης. Von diesen sind nur 2. 3 u. 6 der höheren Classe zuzuweisen; die übrigen nicht.

Ganz anders ist die Sache, wenn wir uns zu den Lykiern wenden, die von Odysseus getödtet werden (Il. V 677. 678): 1. Κοίρανος, 2. Ἀλάστωρ, 3. Χρομίος, 4. Ἄλκανδρος, 5. Ἅλιος, 6. Νοήμων, 7. Πρύτανις. Alle diese, mit Ausnahme von Χρομίος, haben die Kennzeichen hellenischer Namen. Auch Ἅλιος dürfte weit eher für eine Person hellenischen als pelasgischen Ursprungs geeignet sein; denn bei den Pelasgern fehlen jegliche Spuren maritimer Gewohnheiten.

In dem Verzeichnisse der von Achilleus getödteten Krieger kommen berühmte Namen vor (Il. XX 455 — 487): 1. Δρύοψ, 2. Δημοῦχος, Sohn des 3. Φιλήτωρ, 4. Λαόγονος und 5. Δάρδανος, Söhne des 6. Βίας, 7. Τρώς, Sohn des 8. Ἀλάστωρ, 9. Μούλιος, 10. Ἔχεκλος, Sohn des 11. Ἀγήνωρ, 12. Δευκαλίων, 13. Ῥίγμος, Sohn des 14. Πείρεως, eines der thrakischen Führer, 15. Ἀρηίθοος. Von diesen würden etwa nur 3 in die Classe der pelasgischen Namen fallen (1. 4. 6.). Entschieden hellenisch sind 2. 3. 8 (Ἀλάστωρ contr. Ἀῆθος) 10. 11. 15. Δάρδανος, Τρώς, Μούλιος (Il. XI 739) und Δευκαλίων sind von hervorragenden historischen Persönlichkeiten entlehnt. Aus dieser Liste zum Theil ausgezeichneter Namen geht also hervor, wie sorgsam der Dichter Bedacht genommen hat, seinen Helden Achilleus auch in dieser Beziehung auszuzeichnen.

Zwischen der höchsten Classe der Troer und den hellenischen Stämmen ist aller Wahrscheinlichkeit nach Verwandtschaft anzunehmen. Dafür sprechen auch die Namen der Söhne des Antenor: Ἀγήνωρ (Il. XI 59), 2. Ἀκάμας (Il. II 823. XI 60. XII

100 u. anderwärts), 3. *'Αρχέλοχος* (Il. II 823. XIV 464), 4. *Κόων* (Il. XI 248), 5 *Δημολέων* (Il. XX 395), 6. *Ἔχεκλος* (Il. XX 474), 7. *Ἑλικάων* (Il. III 123), 8. *Ἰφιδάμας* (Il. XI 221), 9. *Λαοδάμας* (Il. XV 516), 10. *Λαόδοκος* (Il. IV 87), 11. *Πήδαιος* (*νόθος* Il. V 70). Zweifelhaft ist der letztere Name; aber von den 10 legitimen Söhnen haben 8 hellenische Namen.

Unter den Namen der Freier auf Ithaka und anderer Personen, die gleichfalls der Aristokratie angehören, haben wir folgende der höheren Classe angehörende: 1. *Μέντωρ*, 2. *Ἔλατος*, (vgl. Il. XI 702), 3. *Εὐρυάδης*, 4. *Εὐρυδάμας*, 5. *Εὐρύμαχος*, 6. *Εὐρύνομος*, 7. *'Αμφίνομος*, 8. *Πείσανδρος*, 9. *Εὐπείθης*, 10. *'Αντίνοος*, 11. *Λειόκριτος*, 12. *Λειώδης*, 13. *'Αγέλαος*, 14. *Δαμάστωρ*, 15. *Δημοπτόλεμος*, 16. *Μάστωρ*, 17. *Εὐήνωρ*, 18. *Φρόνιος*, 19. *Νοήμων*, 20. *Αἰγύπτιος*, 21. *Πόλυβος*, 22. *Ἁλιθέρσης*, 23. *Μελανεύς*, 24. *Κτήσιππος*, 25. *Νῖσος*, 26. *Ἄντιφος*, 27. *Πείραιος*. Die ersten 19 sind entschieden hellenisch; vielleicht auch 22. 23. und 24; dagegen 20 und 21 pelasgisch.[130])

Ferner vergleiche man die Söhne des Nestor: 1. *'Αντίλοχος*, 2. *Στρατίος*, 3. *Θρασυμήδης*, 4. *Ἐχέφρων*, 5. *Περσεύς*, 6. *Ἄρητος*, und die Namen der Myrmidonen-Führer: 1. *Πάτροκλος*, Sohn des 2. *Μενοίτιος*, 3. *Μενέσθιος*, 4. *Εὔδωρος*, 5. *Πείσανδρος*, Sohn des 6. *Μαίμαλος*, 7. *Φοῖνιξ*, 8. *'Αλκιμέδων*, Sohn des *Λαέρκης*, 9. *Αὐτομέδων*. Alle diese Namen gehören der höheren Kategorie an und sie beweisen, wenn mit den pelasgischen Namen verglichen, die Richtigkeit der oben aufgestellten Sätze.

§. 24. Die Politik.

Zu den bemerkenswerthen Zügen, welche die homerischen Gedichte vorführen, gehört auch die so weit vorgeschrittene Entwickelung politischer Ideen. Es bedarf keiner ausführlichen Beweisführung um zu zeigen, dass diese hellenischen Ursprungs war; denn die Thatsache liegt vor uns, dass die Entwickelung politischer Ideen gleichzeitig mit dem Uebergewichte des helle-

130) *'Αμφιμέδων*, S. des *Μελανεύς*, und *Οἶνοψ*, V. des *Λειώδης*, sind hier noch beizufügen. Ueber die Charakteristik, welche die von 108 Freiern (Od. XVI 247 ff.) namhaft gemachten fünfzehn in dem Gedichte erhalten haben, vergl. Kern einige Bemerkungen über die Freier in der Od. Progr. Ulm 1861. S. 4 und andererseits Ameis zu *π* 351 im Anhange.



nischen Stammes über den pelasgischen auftrat; und andererseits werden wir sehen, dass die Troer in politischer Hinsicht hinter den Hellenen weit zurückstanden.[131] Ein anderes Zeugnis für dieselbe Sache liegt in der untergeordneten militärischen Stellung der Athener in der Ilias,[132] verglichen mit ihrer glänzenden Auszeichnung in späterer Zeit. In Il. XIII 685 finden wir sie zugleich mit Böotiern, Lokrern, Phthiern und Epeiern im Gefechte, aber nur um geschlagen zu werden. Peloponnesische Truppen, die wahrscheinlich die Blüte des griechischen Heeres waren (Il. II 577), nehmen an diesem Kampfe nicht theil; und ebenso, während wir die ganze Streitmacht des mittleren Griechenland in diesem Kampfe betheiligt finden, machen nur die Aetolier, das Contingent des Odysseus und die Abanten (Il. II 542—544) eine Ausnahme; diese drei, die alle ausgezeichnete Truppentheile bildeten, scheint der Dichter absichtlich von einem Kampfe ausgeschlossen zu haben, aus welchem Ruhm und Ehre nicht zu holen war.

Der Contrast zwischen der militärischen Bedeutung des alten und des späteren Athen steht also fest; damit stimmt vollkommen überein der allmähliche und normale Uebergang des atheniensischen Staates von seiner pelasgischen Entwickelungsstufe zu der vollen Entwickelung seines zusammengesetzten Charakters (Herod. I 56).

§. 25. Gymnastische Spiele.

Die Gründung der Spiele im allgemeinen lässt sich aus Homer als den hellenischen Stämmen angehörend nachweisen. Die detailierte Beschreibung derselben im 23. G. der Ilias ist an sich schon ein genügender Beweis für ihre Bedeutung als einer auf nationalen Sitten und Gewohnheiten beruhenden Einrichtung. Es gehörte zu dem Charakter der grossen Helden, wie im Kriege so auch in den gymnastischen Uebungen sich auszuzeichnen.[133] Die Könige und Heerführer treten mit Ausnahme des Agamemnon, dessen Würde nicht zuliess von andern beurtheilt zu werden, sammt und sonders in den Spielen thätig auf; und selbst Agamemnon ist wenigstens nominell ein Mitbewerber und erhält die

---

131) Ilios Cap. II.
132) Achaeis § 6.
133) Agora § 4.

Ehre eines Preises (Il. XXIII 890 ff.). Achilleus aber nimmt offenbar nur deshalb an den Spielen nicht theil, weil er nicht um seine eignen Preise kämpfen kann. Ein anderer Umstand, der für den hellenischen Charakter der öffentlichen Spiele spricht, ist der, dass von den drei zur Zeit der Handlung im 23. G. der Ilias noch lebenden atheniensischen Führern, Menestheus, Pheidas und Bias, nicht einer an den Spielen theilnimmt. Auch die an Euryalos gerichtete Rede des Odysseus (Od. VIII 179) und die darauf folgende Handlung bestätigen das Zeugnis der Ilias über diesen Punct. Elis und Korinth, welche in historischer Zeit die berühmtesten Spiele hatten, waren nach Homer auch die Hauptsitze hellenischer Stämme im Peloponnes; und Hermes, dem in der späteren Mythologie die Erfindung der gymnastischen Uebungen zugeschrieben wird, ist bei Homer eine hellenische Gottheit und nicht eine pelasgische.[134])

In der That, diese Spiele waren eine Beschäftigung und Unterhaltung nur für die höchsten Stände. Denn wir sehen, dass im 23. G. der Ilias nicht eine Person an den 8 verschiedenen Arten der Spiele theilnimmt, die nicht auch unter den *ἡγεμόνες* und *κοίρανοι* des Kataloges genannt wird. Die drei Ausnahmen bestätigen nur die Regel. Denn Antilochos (Il. XXIII 301 u. 785) ist Thronerbe in Pylos; Teukros (Il. XXIII 860—883) ist der Bruder des Aias (Il. VIII 280 ff.); und Epeios (Il. XXIII 664 ff.) scheint nach Od. VIII 493. XI 523 ebenfalls eine Person von Bedeutung gewesen zu sein. Selbst der *σόλος αὐτοχόωνος* war früher von einem Könige gebraucht (Il. XXIII 827).

Aus Ilias XI 699—702 sehen wir ferner, dass Wagenrennen[135]) in Olympia regelmässig und zwar im Knabenalter des Nestor etwa zwei Generationen vor dem troischen Kriege stattfanden. Es betheiligten sich bei denselben Pylier und Eleier, deren König Augeias war. Beide gehörten aber den hellenischen

134) Olympos § 42.

135) Das daselbst erwähnte Viergespann ist nach Nitzsch Sagenpoes. S. 160. u. Beitr. z. Gesch. d. ep. Poes. S. 162 unhomerisch; nach Il. XXIII 287 ff. und überhaupt fahren die Wettkämpfenden mit Zwiegespannen; Il. VIII 185, wo auch noch ein Viergespann sich findet, ist schon von Aristarch als unecht verworfen, und Od. XIII 81 ist ein Gleichnis, in denen der Dichter mehrfach Wörter und Dinge anwendet, welche erst in seiner Lebenszeit kund geworden. Ueber die Unechtheit des ganzen Nestorliedes Il. XI 664—762 vgl. Nitzsch Sagenpoes. S. 117.

Stämmen an (Achaeis § 40). Dass pelasgische Stämme an diesen Spielen nicht theil nahmen, ist aus dieser Stelle nicht zu ersehen; wohl aber aus Il. XXIII 629 ff., wo wiederum Epeier oder Eleier und Pylier als Theilnehmer genannt werden; ferner Aetolier, die Unterthanen des Oeneus und seiner berühmten Familie, die ohne Zweifel dem hellenischen Stamme angehörten. Denn Meleagros, abgesehen von seiner Erwähnung im Kataloge offenbar als eines grossen nationalen Heros (Il. II 642), ist in Ilias IX 529—599 zu einer Rolle auserkoren, welche der Dichter einem nicht hellenischen Helden sicherlich nicht würde zugewiesen haben. Auch die Bezeichnung des Tydeus, des Vaters des Diomedes, als *Αἰτώλιος* (Il. IV 399) kann dazu dienen, den ätolischen Namen mit den hellenischen Stämmen zu identificieren. Also war es eine Versammlung benachbarter Stämme, die wir bei diesen Spielen vereinigt finden. Aber die Arkadier, die Nachbarn auf der Ostseite und pelasgischen Ursprungs, sind nicht vertreten.

Eine dritte Stelle, wo Homer gymnastische Spiele erwähnt, findet sich Il. IV 389. Tydeus, der in Theben im Palaste des Eteokles ein solennes Mahl vorfindet, fordert zu gymnastischen Spielen auf, in denen er alle mit Leichtigkeit besiegt. Und ebenso siegt Mekisteus (Il. XXIII 678—680) in Theben über alle *Καδμείωνες*. Tydeus aber und Mekisteus, dessen Sohn Euryalos ein Argiver und Gefährte des Diomedes und Sthenelos ist (Il. II 565 ff.), sind Hellenen und beweisen demnach die Ueberlegenheit der Hellenen in gymnastischen Spielen.[136])

Die pythischen Spiele unter dem Schutze des Apollon gehören als nationale Spiele einer späteren Zeit an (Grote Gesch. Gr. I S. 581 d. Uebers.) und sind jedenfalls hellenisch; letzteres gilt auch von den von Akastos zu Ehren seines Vaters Pelias gefeierten Leichenspielen (Grote Gesch. Gr. I S. 95 d. Uebers.); denn Pelias, Bruder des Neleus und Sohn der Tyro, war ohne Zweifel hellenischen Ursprungs.

Weniger bedeutende Anzeichen für die Vorliebe der Hellenen für gymnastische Spiele finden sich in der beständigen Beschäftigung der Freier mit denselben (Od. IV 625) und der Myrmidonen vor Troja während des Achilleus Absonderung (Il. II 773).

136) Auch die Wettspiele der Phäaken zu Ehren ihres Gastfreundes Odysseus (Od. VIII 100 ff.) und die ausgezeichnete Rolle, welche der hellenische Odysseus in diesen spielt, und vor welcher sich die Phäaken und Alkinoos beugen (234. 235), sind ein wichtiges Zeugnis für dieselbe Sache.

§. 26. Jagd.

Auch die Jagd ist für die homerischen Griechen eine Lieblingsbeschäftigung. Homers Jagdlegenden und die Menge seiner von der Jagd entlehnten Gleichnisse[137]) (Il. XVII 109 ff. XV 586 ff. XI 547 u. a.) sind Beweise für diese Behauptung. Manche Anzeichen sprechen für die Annahme, dass die Griechen ihre Vorliebe für die Jagd ihrem hellenischen und nicht ihrem pelasgischen Blute verdankten. Schon der kriegerische Charakter des hellenischen Stammes lässt uns vermuthen, dass auch die dem Kriege verwandte Jagd hellenischen Ursprungs war. Auch haben von den hellenischen Sagen, die gar nicht so zahlreich sind, zwei die Jagd zu ihrem Gegenstande: 1. die vom Kalydonischen Eber (Il. IX 539 ff.); 2. die vom Besuche des Odysseus am Hofe des Autolykos (Od. XIX 413—466). Wiewol die Troer am Ida wohnten, so hören wir doch nie von ihren Jagden: ihre Fürsten weiden Schafe an den Abhängen des Ida, oder tummeln Rosse in der Ebene.[138]) Und wiewol Artemis auf ihrer Seite ficht; so finden wir doch nicht, dass sie von den Troern als Jägerin verehrt wurde oder ihnen selbst nur als solche bekannt war. Sie wird nur einmal unter ihnen und zwar von Andromache erwähnt (Il. VI 428) und hier tritt sie als Todesgöttin auf. Anders bei den Griechen. Die Epitheta *ἀγροτέρη*, *κελαδεινή*, *ἰοχέαιρα* eignen sich weit mehr für Artemis als Jägerin, denn als Dienerin des Todes. Das Unglück der Kalydonier kam über dieselben, weil sie bei einer besonderen Gelegenheit die Verehrung der Göttin versäumt hatten (Il. IX 533—546); und die besondere Strafe besteht in der Sendung eines wilden Ebers. In Od. VI 102 wird die Göttin als auf dem Taygetos und Erymanthos jagend dargestellt. Während so Artemis bei den mehr pelasgischen Troern in ihrer Beziehung zum Tode auftritt, hat der hellenische Einfluss die mythischen Attribute der schönen

---

137) Von den 18 oder 17 Gleichnissen des 16. und 17. Gesanges sind je 5—6 Jagd- oder Wildbilder 16, 156. 352. 487. 752. 756. 826. 17, 61. 133 281. 657. 725., im 12. und 15. Ges. 4: 12, 41. 146. 299. 324. 15, 271. 323. 586. 630., im 5. und 11. je 3: 5, 136. 161. 554. 11, 113. 173. 292., im 13. Ges. 2: 198. 471. Nitzsch Beitr. z. Gesch. d. ep. Poes. S. 341. Vgl. auch 'Homer als Jäger' in Charles Boner: Thiere des Waldes. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1862 S. 191 ff.

138) Ilios § 18.

Jägerin hinzugefügt und liefert dadurch einen Beweis für die Vorliebe der hellenischen Stämme für die Jagd.

§. 27. Schiffahrt[138a]) und Wanderlust.

Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob die Neigung der Griechen zu Schiffahrt auf eine pelasgische Quelle zurückzuführen ist; wenn dies der Fall sein sollte, so ist es jedenfalls nicht die Hauptquelle gewesen. Aus der Rede des Pseudo-Odysseus erfahren wir, dass die Schiffahrt mit dem Ackerbau, der die Hauptbeschäftigung der Pelasger ausmachte, in scharfem Gegensatze stand (Od. XIV 222). Nur die ganz elementaren Wörter, die sich auf das Rudern beziehen, scheinen pelasgischen Ursprung zu haben.[139]) Die im Innern des Landes sich ansiedelnde rein pelasgische Bevölkerung Arkadiens entbehrt gänzlich der Schiffe,[140]) während die grosse maritime Auszeichnung der Athener in späterer Zeit wegen des gemischten Charakters der attischen Bevölkerung auf ihren nautischen Charakter in Homers Zeit keinen Schluss gestattet. Noch wichtiger aber ist das durch den gänzlichen Mangel an Schiffen bei den Troern gewährte Zeugnis, wiewol doch ihre Lage für die Erwerbung einer Seemacht ausserordentlich günstig war. Paris muste sich erst besondere Schiffe bauen lassen, um seine Reise nach Griechenland auszuführen (Il. V 62), und der Bau derselben hat in der Ilias ganz das Aussehen eines in Troja bedeutungsvollen Ereignisses.

Dagegen ist Homer voll von Andeutungen über die Wanderlust der hellenischen Stämme. Man gedenke des weit ausgedehnten Kreises der Abenteuer des Herakles; des Anerbietens des Menelaos, den Telemachos auf einer Reise durch Griechenland zu begleiten (Od. XV 80); des Aufenthaltes des Neoptolemos in Skyros (Od. XI 506 ff.); der häufigen Besuche des Idomeneus in Sparta (Il. III 232); der Verheiratung des Theseus mit einer Tochter des Königs von Kreta (Od. XI 322); der Reise des Nestor nach Thessalien (Il. I 269 ff.); der Besuche des Autolykos in Ithaka und des jungen Odysseus bei Autolykos (Od. XIX 399. 413); der Bekanntschaft des Dichters mit der Idee des Reisens

138a) Vgl. Autenrieth in Nägelsbachs hom. Theol. S. 307 ff., woselbst auch litterarische Nachweisungen gegeben werden.

139) Achaeis § 22.

140) Achaeis § 4.

um Schulden einzutreiben (Od. III 367. XXI 16); der Existenz von Orakel- und Festversammlungsplätzen (Il. XI 698—702. Od. VIII 80. XIV 327); der Gewohnheit aus verschiedenen Districten sich bei den Leichenbegängnissen zu versammeln (Il. XXIII 629—643); und vor allem auch der Reisen des Odysseus, die den Gegenstand eines so grossen Theiles der Odyssee bilden, so wie der weiten Fahrt des Menelaos.

Dass der Dichter das Reisen auch als ein geistiges und praktisches Bildungsmittel betrachtete, folgt aus Od. I 1—3, so wie aus Il. XV 80.

Beides also, Schiffahrt und Wanderlust, dürfen wir mehr als ein Eigenthum des hellenischen Factors betrachten.

§. 28. Rückblick und Resultat.

Nach dieser mühsamen und mikroskopischen Untersuchung wird es gerechtfertigt sein, wenn wir einen Rückblick auf das durchwanderte Gebiet werfend unsere Hauptresultate in einer kurzen Darstellung der Aufeinanderfolge, der Oertlichkeiten und Functionen der beiden grossen Hauptstämme des vorgeschichtlichen Griechenland zusammenfassen.

Die griechische Nation war ursprünglich aus zwei Coefficienten gebildet, dem hellenischen und dem pelasgischen Stamme; und es ist nicht nachzuweisen, dass irgend ein anderer Stamm in diese Zusammensetzung eintrat und sie merklich modificierte, wiewol einzelne Fremde oder Genossenschaften von Einwanderern, die jedoch in den Namen von Districten oder Volksstämmen nur wenige Spuren zurückliessen, von Zeit zu Zeit einen mächtigen Einfluss geübt haben mögen. Die Kaukonen, Leleger und andere vorhellenische Völkerschaften dürfen wir mehr als Zweige der pelasgischen als der hellenischen Familie betrachten.

Homerische und nachhomerische Zeugnisse zeigen uns die Pelasger durch ganz Griechenland von Makedonien in N. bis nach Kreta in S., sowie in Italien und in anderen Gegenden ausserhalb der Grenzen Griechenlands ansässig.

Mögen die Pelasger von N. aus nach Griechenland gekommen sein, oder von S., oder auf beiden Wegen; kein anderes Volk kann ihnen den Anspruch, die ersten Ansiedler im continentalen Griechenland gewesen zu sein, streitig machen. Sie wählten ihre Wohnsitze in Ebenen und sind vorzugsweise Bewohner von Niederungen. Dies charakterisiert sie als ein Ackerbau treibendes Volk.

Die wesentlichsten Züge der Religion waren wahrscheinlich beiden Stämmen gemeinschaftlich; dafür spricht die Thatsache, dass die Helloi, in einer Art natürlicher Aufeinanderfolge, die Hüter und Interpreten des grossen pelasgischen Heiligthums zu Dedona werden. Die erste Form der griechischen Religion gebührte jedoch wahrscheinlich den Pelasgern; von ihnen erhielt sie hauptsächlich ihre rituale und hierarchische Entwicklung. Sie scheinen dem Lande sociale Ordnung gegeben und die ersten Bauwerke aufgeführt zu haben.

Dem hauptsächlich nach Norden sich ergiessenden Strome pelasgischer Einwanderung begegnet der Gegenstrom der hellenischen Stämme, ausgehend von dem Hochlandvolke der Helloi, das in den nördlichen Bergen Thessaliens seinen Wohnsitz genommen hatte. Sie überfluthen auf ihrem südwärts gerichteten Laufe die von den Pelasgern bereits besetzten Gegenden zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Namen. Durch diesen Eintritt in günstigere Bedingungen des physischen und socialen Lebens findet ihre grosse Entwicklungsfähigkeit ein Ziel, und sie nehmen schnell einen neuen Charakter an. Durch ihre grössere Energie und Thätigkeit werden sie überall der herrschende Stamm.[141] Politik und Krieg fallen in ihre Hand; sie liefern das thatkräftigere, intellectuelle und phantasievolle Element in der wundervollen Composition des griechischen Geistes. Weit elastischer als ihre pelasgischen Vorgänger bemächtigen sie sich der grossen Vortheile, welche das Land für eine ausgedehnte Schiffahrt darbietet. Sie entwickeln die pelasgische Religion zu einer reiferen und mannigfaltigeren Mythologie; sie idealisieren die sichtbare Welt sammt der menschlichen Natur und begründen jene eigenthümlichen und poetischen Beziehungen zwischen den sichtbaren und unsichtbaren Sphären, welche die Basis der griechischen Mythologie bilden. Ihr starkes und lebhaftes Gefühl für das Schöne veranlasst sie Körper und Geist des Menschen mit den Attributen der Gottheit zu schmücken, während die Macht ihrer Phantasie sie die himmlischen Wesen in die Gestalt der sichtbaren Welt kleiden und die Götter mit Gefühlen und Leidenschaften aus der Sphäre des täglichen Lebens versehen lässt. Sie bringen auch das gymnastische Element mit sich und sorgen für die Ausbildung

---

141) Hermann gr. Staatsalterth. § 7 a. E.

des Körpers durch die Einführung nationaler Spiele. Auch sind sie Pfleger des Gesanges.[141a])

Dem hellenischen Stamm gehörten die Achäer an, die in Folge ihrer Macht und Ausdehnung dem griechischen Lande und dessen Bewohnern seinen ersten berühmten Namen geben. In den grossen Namen der Achäer sind ausser den Pelopiden die Pylier, Kephallenen, Epeier, Myrmidonen, Lokrier eingeschlossen, sowie auch jene Aeoliden-Familien, deren Macht und Ausdehnung grossen Ländertheilen Griechenlands den äolischen Namen verlieh.

Während die politischen Sorgen und Zwecke und die Verfeinerungen und Genüsse, sowie die Aufregungen und Sorgen des Lebens dem hellenischen Theile der griechischen Gemeinden zufielen und von ihm ihre Gestalt annahmen, fuhr auch das pelasgische Element fort zu existieren und sich thätig zu erweisen; es war in den Classen vorherrschend, welche das solide Substrat der Gesellschaft bilden.[142])

Fünftes Kapitel.

a. Die Danaer. b. Die Argiver. c. Die Achäer.

§. 29. Unterschiede im Gebrauche der drei Namen.

Obwol die drei grossen homerischen Appellativa als Gesammtbezeichnung für die Griechen sehr oft synonym gebraucht werden; so lassen sich doch Unterschiede im Gebrauche derselben bei Homer nachweisen, welche dazu dienen können, seine Ansichten über die Aufeinanderfolge und locale Vertheilung der herrschenden Stämme in Griechenland zu zeigen. Im Kataloge (Il. II 494) und anderwärts (Il. V. 710. XIII 685. XIV 476) nennt der Dichter die Krieger aus der später Böotien genannten Landschaft *Βοιωτοί*. Wo dagegen Agamemnon von einer Sendung des Tydeus, die unter der Pelopiden-Dynastie stattgefunden hatte, berichtet, nennt er sie nicht *Βοιωτοί*, sondern einmal *Καδμεῖοι* und einmal mit dem gleichbedeutenden Namen *Καδμείωνες* (Il.

141a) Was Gladstone hierüber unter Vergleichung der Pelasger und Hellenen bemerkt hat, möge man Bd. I S. 330, 331 des Originalwerkes nachlesen.

142) Eine Charakteristik der wichtigeren griechischen Landschaften mit Rücksicht auf die beiden Hauptcoefficienten des griechischen Volkes s. bei Gladstone Bd. I S. 342—345 des Originalwerkes.



IV 385. 391). Eine Anspielung auf diesen Vorfall wird Il. V 800—807 von Athene gemacht, aber auch hier finden sich die betreffenden Namen mit derselben Präcision gebraucht: die Mykenier werden einmal und zwar als *Ἀχαιοί* genannt, die Thebaner zweimal und zwar wieder als *Καδμεῖοι* und *Καδμείωνες*. Aber noch mehr: dieselben, welche zur Zeit des Tydeus *Ἀχαιοί* heissen, werden in der Zeit des Eurystheus also vor der Zeit der Pelopiden-Herrschaft als *Ἀργεῖοι* bezeichnet (Il. XIX 122. 124); und ebenso wird Proitos, der um dieselbe Zeit den Bellerophontes vertrieb, König der *Ἀργεῖοι* und nicht der *Ἀχαιοί* oder *Δαναοί* genannt (Il. VI 157. 159). So bezeichnet also Homer eine Generation vor dem troischen Kriege diejenigen mit dem Namen *Ἀχαιοί* und nur mit diesem Namen, die er eine oder zwei Generationen früher wiederholt und ganz constant als *Ἀργεῖοι* bezeichnet. Und doch hat er nicht bloss den Namen *Ἀργεῖοι* zu dem älteren und den Namen *Ἀχαιοί* zu dem jüngeren gemacht, sondern er gebraucht den einen und den anderen mit unverkennbarer Beziehung auf Ort und Zeit. Denn in der argivischen Epoche hat er Achäer und in der achäischen, d. i. in der Zeit der Gedichte hat er Argiver.

In Nestors Jugenderzählung (Il. XI 670—761) nennt Homer die Epeier, die Bewohner von Elis, einmal Eleier, vermuthlich weil dieser Name, der später der herrschende wurde, bereits in Gebrauch zu kommen anfieng. Die Pylier aber nennt er Achäer, nicht um sie dadurch einfach als Griechen zu bezeichnen; denn der Gebrauch des Wortes ist in der betreffenden Stelle (759) offenbar ein distinctiver. Homer will also sagen, dass die Pylier in einem besonderen Sinne dem achäischen Namen angehörten. In der Einleitung und am Schlusse der Erzählung des Nestor, wo er auf die Griechen im allgemeinen und die troische Epoche Bezug nimmt, finden wir dagegen die gewöhnlichen Namen *Δαναοί* (665. 797), *Ἀργεῖοι* (667) und zuletzt *υἷες Ἀχαιῶν* (800). Homer nennt also die Pylier Achäer zur Zeit der argivischen Herrschaft; denn der von Nestor erwähnte Krieg muss vor oder während der Regierung des Eurystheus stattgefunden haben, d. i. zu einer Zeit, wo seine eigenen Untertbanen *Ἀργεῖοι* genannt werden.[143])

143) Aug. Mommsen (Philol. VIII 4 S. 722) erkennt in dem eigenthümlichen Gebrauche dieser Namen die Hand eines Umdichters; und Nitzsch Beitr. S. 161 bemerkt: „Sodann ist der Name der Feinde der Pylier im Liede vom Beutezuge Eleier 670. 672. 685. 697, also der später übliche, wogegen

Homer gebraucht ferner das Wort Ἀργεῖος im Sing. femin. 15 mal, zweimal für Hera,[144]) in den anderen 13 Stellen[145]) als Beiwort für Helena. Wenn es Helena bloss als Griechin bezeichnen sollte, so fällt auf, dass sie nie Δαναή oder wenigstens Ἀχαιή oder Ἀχαιίς genannt wird, zumal da Ἀχαιός weit öfter als Ἀργεῖος als Adjectiv gebraucht wird. Wenn ferner das Adj. Ἀργείη die Helena einfach als Griechin bezeichnen sollte, so wäre das ganz angemessen im Munde eines Troers; aber es wäre sehr matt und bedeutungslos im Munde eines Griechen, oder wenn Helena wie in der Odyssee (IV 184.[146]) 296) in ihrer Heimat unter ihren Landsleuten weilt. Und doch finden wir Ἀργείη als Beiwort der Helena Il. II 161. 177 (hier in nächster Nähe von Ἀχαιοί). III 458. IV 174. IX 140. Es muss also noch etwas mehr als die blosse Thatsache, dass sie eine Griechin war, bezeichnen. Nun sind freilich Homers Nachrichten über Helenas Herkunft nur dürftig. Er nennt sie bisweilen εὐπατέρεια (Il. VI 292. Od. XXII 227) und öfter Διὸς ἐκγεγαυῖα (Il. III 199 u. a.); er bezeichnet sie als Schwester des Kastor und Polydeukes (Il. III 236) und als Kinder des Tyndareos und der Leda (Od. XI 298). Dieser Tyndareos war aber nach der ausserhomerischen Ueberlieferung ein Herrscher im östlichen Peloponnes, wo, wie wir bei Eurystheus und Proitos sehen, die argivische Macht und der argivische Name überhaupt vorherrschend war; dazu stimmt vortrefflich, wenn Helena, durch welche sowie durch ihre Schwester Klytämnestra zur Zeit des troischen Krieges ein argivisches königliches Haus allein noch repräsentiert wurde, das charakteristische Beiwort Ἀργείη führt. Als solches ist es besonders im Munde des Agamemnon bedeutungsvoll (Il. III 458. IV. 174. IX 140), als des Hauptes der Pelopiden, weil diese nicht nur die argivische Macht unwirksam gemacht hatten, sondern durch Verheiratung auch Erben derselben geworden waren.

Es dürfte demnach als Regel feststehen, dass einige der drei grossen homerischen Appellativa ausser ihrer allgemeinen auch noch eine besondere Bedeutung bei Homer haben.

---

dieselben im andern Liede immer nur Epeier heissen 731. 736. 743; nur das Einschiebsel der Redaction, 690—694, hat im vorletzten Verse Epeier von den Feinden.“ Das Beutelied ist also jünger.

144) Achaeis § 33.

145) Sie finden sich aufgeführt bei Ameis zu ρ 118 im Anhange.

146) Ameis z. d. St.

§. 30. Die *Δαναοί*.

Der Name *Δαναοί* ist bei Homer eine stehende Benennung für die Griechen. Es lässt sich aber nachweisen, dass dieser Name nie die griechische Nation als solche, sondern immer das griechische Heer bezeichnet. Er wird in der Ilias 147 mal gebraucht; der Name *Ἀργεῖοι* 177 mal im Plural und 15 mal im Singular als persönliches Epitheton; der Name *Ἀχαιοί* kommt noch viel öfter vor. Eine Vergleichung der diesen drei Namen verliehenen Epitheta zeigt einige deutliche Unterschiede. Die Epitheta der Danaer sind ausschliesslich militärische und recht eigentlich für ein Heer im ganzen und grossen geeignet: 1. *ἥρωες*, 2. *θεράποντες Ἄρηος*, 3. *φιλοπτόλεμοι*, 4. *αἰχμηταί*, 5. *ἀσπισταί*, 6. *ἴφθιμοι*, 7. *ταχύπωλοι*. Die Epitheta der Argiver sind: 1. *ἰόμωροι* Il. IV 242. XIV 479, 2. *ἀπειλάων ἀκόρητοι* Il. XIV 479, 3. *θωρηκταί* Il. XXI 429, 4. *φιλοπτόλεμοι* Il. XIX 269, 5. *ἐλεγχέες* Il. IV 242. 6. *εἶδος ἀγητοί* Il. V 787, 7. *χαλκοχίτωνες* Il. IV 285. Sie kommen nur in 6 Stellen vor, während die *Δαναοί* in 22 Stellen Beiwörter haben; nur einmal in beiden Gedichten haben die *Ἀργεῖοι* ein militärisches Epitheton. Die zahlreichen und nicht ausschliesslich für Krieger geeigneten Beiwörter der *Ἀχαιοί* lassen sich folgendermassen classificieren: 1. solche die einen Vorwurf enthalten (sie werden nur selten gebraucht), *ἀνάλκιδες*, *μάχης ἀκόρητοι*; 2. *δῖοι*, welches zur Bezeichnung jeglicher Auszeichnung dient; 3. solche die eine Neigung zum Prahlen ausdrücken, *ἀπειλητῆρες*, *ὑπερκύδαντες*; 4. zur Bezeichnung des Muthes und des kriegerischen Charakters dienende, *μεγάθυμοι*, *μένεα πνείοντες*, *ἥρωες*, *ἀρηίφιλοι*, *φιλοπτόλεμοι*; 5. zur Bezeichnung persönlicher Schönheit dienende, *ἑλικῶπες*, *κάρη κομόωντες*; 6. auf die Rüstung bezügliche, *ἐυκνήμιδες*, *χαλκοκνήμιδες*, *χαλκοχίτωνες*. Diese Beiwörter treten in fast 130 Stellen auf.

In der Odyssee wird der Name *Δαναοί* 13 mal gebraucht, aber er bezeichnet nie die Griechen zur Zeit des Gedichtes oder die griechische Nation der früheren Zeit, sondern wird stets wie in der Ilias von dem Heere im troischen Kriege gebraucht. Er kommt weder in der Ilias noch in der Odyssee im Singular vor und wird nie auf Frauen angewandt, was für die Frage, ob Homer mit demselben ausschliesslich das griechische Heer bezeichnen wollte, kein unwichtiger Punct ist. Er hat ferner keine Beziehung zu einer besondern Classe des Heeres, weder der niederen noch der höheren. Auch hat er weder wie der Name der

Kadmeier oder Kephallenen eine locale Bedeutung; noch lässt er sich durch Etymologie mit einem Territorium in Verbindung bringen, wie *Αἰγιαλεῖς* auf *Αἰγιαλός*, *Ἀρκάδες* auf *Ἀρκαδίη* hinweist; kurz wir haben keinerlei Zeugnis für die Existenz und den Gebrauch dieses Namens ausserhalb der Grenzen des griechischen Lagers. Und doch muss der Name der Danaer in der Geschichte oder den Sagen Griechenlands tiefe Wurzeln gehabt haben; denn Homer als nationaler Dichter konnte das griechische Heer nur mit einem Namen bezeichnen, der mit den glänzendsten und ehrwürdigsten Traditionen des Landes in Verbindung stand. Diese Bedingung konnte aber nur dann erfüllt werden, wenn der Name *Δαναοί*, der weder einen territorialen noch religiösen noch von einem Völkernamen hergeleiteten Ursprung hatte, einer berühmten Persönlichkeit seine Entstehung verdankte.

§. 31. Die Danaiden.

Homer sucht die Spuren fremder Einflüsse auf Griechenland in seinen Gedichten geflissentlich zu verhüllen. Er bringt weder Oedipus und Epikaste mit Kadmos,[147]) noch Pelops mit Tantalos in Verbindung.[148]) Der erstere Fall verräth um so mehr die geflissentliche Absicht des Dichters, weil Epikaste unter acht Frauen die einzige in der Nekyia ist, deren Gemahl nicht genannt wird (Od. XI 271). So scheint er denn auch die Linie der Danae kurz vor Danaos, dem fremden Einwanderer,[149]) abgebrochen zu haben. Er erwähnt nirgends einen Danaos; wol aber eine Danae (Il. XIV 319), die durch Perseus das Haupt eines Fürstengeschlechtes im östlichen Peloponnes ist. Denn Perseus ist Vater des Sthenelos (Il. XIX 116) und dieser Vater des Eurystheus (Il. XIX 123). Nach ihm finden wir die Pelopiden im Besitze des Thrones der Perseiden (Il. II 108). Akrisios, nach welchem Danae *Ἀκρισιώνη* genannt wird (Il. XIV 319), war vermuthlich ein Bruder oder wenigstens ein Seitenverwandter des Danaos. Denn Danae würde, wenn sie von Danaos in directer Linie abstammte, ihr Patronymikon wol nicht von dem weniger berühmten Akrisios erhalten haben, es müste denn Danaos ein sehr entfernter Ahnherr der-

147) Achaeis § 16.

148) Achaeis § 38.

149) Die Ansicht O. Müller's (Orchom. S. 109 ff. Proleg. S. 182) über Danaos, auch von Anderen als richtig anerkannt (Hermann gr. Staatsalterth. 4, 10), muss hier berichtigend eintreten.

selben gewesen sein. Letzteres ist aber unwahrscheinlich, weil nur 7 Generationen vor dem troischen Kriege die äusserste Grenze von Homers historischem Wissen bilden. Demnach ist die Genealogie der Danaiden bei Homer folgende: 1. Danaos = Akrisios. 2. Danae. 3. Perseus. 4. Sthenelos. 5. Eurystheus = Herakles = Pelops. 6. Atreus = Thyestes. 7. Agamemnon = Aegisthos. Die nachhomerische Tradition weicht in einzelnen Puncten von Homer ab. Ihrzufolge sind Akrisios und Proitos Urenkel des Danaos,[150] während der homerische Proitos als Zeitgenosse des Bellerophontes zwei Generationen vor dem troischen Kriege und vier Generationen später als Akrisios und mindestens vier Generationen später als Danaos zu setzen ist. Da wir von Nachkommen des Proitos bei Homer nichts hören, so ist mit ihm vermuthlich die Danaiden-Linie ausgestorben. Dass dieser Proitos in Argolis eine Herrschaft besass (Il VI. 158), steht mit den homerischen Nachrichten über die Perseiden-Herrschaft in Mykene nicht in Widerspruch. Findet sich doch selbst in Argos in der troischen Zeit ein besonderes Fürstenthum unter Diomedes (Il. II 559 — 568). Die Angaben über Eurystheus, der nach Il. XIX 122 ff. als König aller Ἀργεῖοι zu betrachten und als Zeitgenosse des Herakles, zwei Generationen vor dem troischen Kriege zu setzen ist, scheinen mit den auf Proitos bezüglichen Daten in Widerspruch zu stehen. Denn Proitos, ebenfalls Herrscher in Argos, ist als Zeitgenosse des Bellerophontes gleichfalls zwei Generationen vor dem troischen Kriege zu setzen. Es schwindet jedoch dieser Widerspruch, sobald man annimmt, dass Proitos der ältere, Eurystheus der jüngere für die Generation war.

Von den frühesten hellenischen Traditionen in Südgriechenland ist Danaos ausgeschlossen. Denn keine von diesen kann über Sisyphos hinaus geführt werden. Sisyphos steht aber fünf Generationen vor dem troischen Kriege, während Danaos nicht weniger als sieben Generationen vor dem Kriege gesetzt werden muss. Hätte Homer den Danaos zu einem Zeitgenossen der älteren hellenischen Herrschaften gemacht, so würde dies gegen seinen ägyptischen Ursprung, ja gegen seine Existenz überhaupt gesprochen haben. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass ein fremder Einwanderer Macht erhielt, wo die Hellenen bereits zur Herrschaft gelangt waren. Die Vertreibung des Bellerophontes und der Anschlag gegen sein

150) Pausan. II 16, 2.

Leben mag mit der politischen Eifersucht der Danaiden auf die gefährlichen Ankömmlinge des Aeoliden-Stammes in Verbindung gestanden haben; auch scheint die Sage von dem Verhältnis des Zeus zur Danae (Il. XIV 319) den Zweck gehabt zu haben, dem Anfange einer hellenischen Herrschaft, die in der Person des Perseus auf dem Danaiden-Throne folgte, eine gewisse Würde zu verleihen.[151])

Der einzige Berührungspunct zwischen den Danaiden und dem argivischen Namen ist der, dass Proitos, der letzte der Danaiden, über Ἀργεῖοι herrscht. Aber das ist in einer Zeit, wo das Perseiden-Haus, welches offenbar hellenisch war, dem Range nach schon das erste unter den griechischen Herrscherfamilien geworden ist, und den Bewohnern des östlichen Peloponnes wahrscheinlich den argivischen Namen gegeben hat. Der Name der Danaer mit allem seinem Zubehör wird also einer Periode zugewiesen, welche derjenigen der Argiver und Achäer vorhergieng. Die Angaben der Tragiker (Aeschylos Suppl. 262. Euripid. Archelaos Fr. II 7) stimmen mit dem Zeugnisse des homerischen Textes überein. Denn Homer setzt offenbar die Danaer in eine frühere Zeit als irgend einen von den hellenischen Stämmen. Da er ferner den Namen der Danaer in den vortroischen Legenden nirgends anwendet, so gestattet er auch den Schluss daraus zu ziehen, dass er von den drei grossen Appellativen der älteste und dem gewöhnlichen Gebrauche am fernsten stehende gewesen sein müsse. Endlich giebt uns Homer auch keinen anderen Namen, den wir zwischen die Danaer und die alten Pelasger zu setzen berechtigt wären.

Nach dem Erörterten dürfen wir also annehmen, dass der Name Δαναοί ein dynastischer war, dass die Dynastie eine vorhellenische war und dass sie der Zeit nach der pelasgischen Periode zunächst steht.

§. 32. Der homerische Gebrauch des Wortes Ἄργος.

Der Name Ἀργεῖοι führt uns so augenscheinlich auf den territorialen Namen Ἄργος zurück, dass wir mit diesem den Anfang der Untersuchung machen müssen. Dass der Name Ἄργος sich auf physische Eigenschaften beziehe (ἄργος = Ebene, Müller

151) Die nachhomerische Tradition über des Danaos ägyptischen Ursprung s. bei Herod. II 71 und Strabo VII 6 p. 370—372.

Orchom. S. 119. E. Curtius Jonier S. 17), ist wohl nicht zu bezweifeln.[152] Auch der homerische Gebrauch des Wortes spricht dafür. Denn nur wenn das Wort die allgemeinere Bedeutung einer Ebene hatte, lassen sich die verschiedenen homerischen Namen des pelasgischen, achäischen und iasischen Argos erklären. Mehr noch sprechen dafür die homerischen Epitheta und Quasi-Epitheta des Wortes, welche mit Ausnahme des einmal (Il. XXIV 437) gebrauchten *κλυτόν* sämmtlich physische Eigenschaften bezeichnen: *πολυδίψιον*, *πολύπυρον*, *οὖθαρ ἀρούρης* und vor allen *ἱππόβοτον*, welches unter 15 malen, wo Argos ein Beiwort hat, eilfmal mit demselben verbunden ist, während es als Beiwort von *Ἀχαιΐς* oder *Ἑλλάς* niemals auftritt.

Der Gebrauch des Wortes *Ἄργος* giebt Veranlassung einen prüfenden Blick auf die homerische Nomenklatur für Griechenland und seine Haupttheile zu werfen. Zur Bezeichnung des Gesammtgebietes der griechischen Nation dienen Homer folgende Ausdrücke: 1. *Ἑλλὰς καὶ μέσον Ἄργος* Od. I 344, 2. *πᾶν Ἄργος* und *πολλαὶ νῆσοι* Il. II 108, 3. *Ἄργος καὶ Ἀχαιΐς* Il. III 75. 258. Der troische Herold spricht nemlich von der Rückkehr aller Griechen und folglich ist auch ganz Griechenland als das Land, wohin sie zurückkehren, gemeint. 4. Es ist fraglich, ob der Ausdruck *μέσον Ἄργος* Il. VI 224 ganz Griechenland in sich begreift. 5. Zweifelhaft ist auch die Bedeutung des Wortes *Ἄργος*, wenn es wie Il. VII 363. XII 70 und anderwärts allein steht. 6. *Ἀχαιὶς γαῖα* (*αἶα*) dagegen zur Bezeichnung von ganz Griechenland findet sich Il. I 254. VII 124. Od. XIII 249. 7. Ebenso *Ἀχαιΐς* ohne *γαῖα* Il. XI 770 und Od. XI 166. 481. XXIII 68. Das lehrt Od. XXI 107 ff., denn hier werden als Theile von *Ἀχαιΐς* aufgeführt einige peloponnesische Staaten, die Insel Ithaka und der Continent (*ἤπειρος*), d. i. ohne Zweifel der nördlich vom korinthischen Meerbusen gelegene.[152a]

Das Wort *Ἄργος* ist bei Homer 1. eine Stadt Il. IV 51. 52; 2. eine begrenzte Landschaft Od. XV 224. 239. Aus der ersteren Stelle

---

152) Gladstone vergleicht das Wort *Ἄργος* und *Ἀργεῖοι* mit dem Englischen Lowlands und Lowlanders („kulturfähige und kultivierte Ebene"); er erkennt den Stamm des Wortes in *ἔργον* und weist auf die attischen *Ἀργάδεις* und eine eleische Inschrift: ΑΙΤΕ ϜΕΠΟΣ ΑΙΤΕ ϜΑΡΓΟΝ (Museum crit. Vol. I p. 536. Marsh horae Pelasg. p. 70) hin. Bd. I S. 383. 384 des Originalwerkes.

152a) Ueber die Unechtheit von Od. XXI 109 vgl. Ameis z. d. St.

geht hervor, dass Sparta, aus der zweiten, dass Pylos in den geographischen Namen "Ἄργος nicht mit eingeschlossen war. In Od. III 263 ist unter dem μυχός Mykene und unter "Ἄργος ἱππόβοτον Argolis zu verstehen. Hier war der Hauptsitz der griechischen Macht. Demnach ist die Phrase "Ἄργος ἱππόβοτον im Munde des troischen Heroldes (Il. III 75. 258) entweder der Theil des Peloponnes, in welchem Argos und Mykene lagen, und welches das Centrum der griechischen Macht bildete (vgl. unser: „wir besuchten Rom und Italien") oder durch Metonymie der Name des Hauptsitzes für das Ganze. Es dürfte schwerlich eine Stelle bei Homer geben, wo Argos mit und ohne charakteristisches Beiwort eine andere Bedeutung erforderte als eine von den drei bezeichneten: die Stadt Il. II 559, den nordöstlichen Peloponnes Od. III 263, vgl. auch Il. XIII 379. Od. XV 224. 239; und ganz Griechenland Il. II 348.

Von den vier Stellen, in denen wir von Ἀχαιικὸν "Ἄργος lesen, beziehen sich die beiden ersten (Il. IX 141. 283) auf die Rückkehr Agamemnons und der Griechen und folglich bezeichnet hier Ἀχαιικὸν "Ἄργος entweder das Reich des Agamemnon oder ganz Griechenland, nicht den ganzen Peloponnes. Auch Il. XIX 115 empfiehlt sich die Bedeutung von Argos als Stadt oder begrenzter Landschaft weit besser als die des ganzen Peloponnes, weil die Herrschaft der Perseiden sich nicht auf den ganzen Peloponnes ausdehnte. In der letzten Stelle (Od. III 263) scheint Sparta mit einbegriffen zu sein. In allen vier Stellen scheint also der östliche Peloponnes dem Ἀχαιικὸν "Ἄργος zu entsprechen, während eine Ausdehnung der Phrase auf den ganzen Peloponnes in keiner dieser vier Stellen gefordert wird.

Das Od. XVIII 246 vom Freier Eurymachos erwähnte "Ἴασον "Ἄργος bezieht sich höchst wahrscheinlich auf den westlichen Peloponnes, da Ithaka gerade mit diesem Theile von Südgriechenland in Verkehr stand (Od. I 260. III 82. vgl. 72. XXI 15. XXIV 431). Bestätigt wird diese Annahme durch Homers Nachrichten über Jasos und dessen Nachkommen, von welchem der Name "Ἴασον "Ἄργος abzuleiten ist.[153] Denn nach Od. XI 281 ff. war Chloris, die jüngere Tochter von Amphion, Sohne des Jasos, Königin von Pylos, wo Neleus, ihr Gemahl, die Dynastie der

153) Nach Ameis zu σ 246 von den alten Ἰάονες benannt. Vgl. auch E. Curtius gr. Gesch. I S. 54.

Neleiden gründete. Durch Pylos verbinden wir also eine Jasiden-Familie mit dem westlichen Peloponnes, etwa fünf Generationen vor dem troischen Kriege zu einer Zeit, wo nach Homer im östlichen Peloponnes die Danaiden oder Perseus geherrscht haben müssen.

Der Ausdruck *μέσον Ἄργος* kann Il. VI 224 nicht weniger als den Peloponnes bezeichnen, möglicher Weise auch ganz Griechenland (wie *πᾶν Ἄργος* Il. II 108). In Od. XV 80 ist aber die Beziehung auf den Peloponnes vorzuziehen, denn dort soll es mit *Ἑλλάς* zusammen zur Bezeichnung des ganzen Griechenland dienen.

Der Ausdruck *ἀπίη γαῖα* (Il. I 270. III 49. Od. VII 25. XVI 18) wird nach Strabo (VII 6 p. 371) gewöhnlich als Peloponnes gedeutet. Neuere Gelehrte (Heyne zu Il. I 270. Buttmann Lexil. s. v. und andere) geben es einfach durch „entfernt, entlegen" wieder. In den beiden ersten Stellen ist jedenfalls die erstere Erklärung angemessener; denn die Verbindung mit *τηλόθεν* Il. I 270 ist tautologisch und unhomerisch,[153a] wenn *ἀπίη* so viel wie „entfernt" bedeutet. In Od. VII 25 (wo ebenfalls *τηλόθεν*) nimmt man an, dass der Peloponnes nicht gemeint sein könne. Aber der erfindungsreiche Odysseus, der immer von einem fernen Puncte gekommen zu sein berichtet, konnte unter *ἀπίη γαῖα* recht wol den Peloponnes verstehen, der den Phäaken als ein sehr fernes Land erscheinen muste. Wenn aber *Ἀπίη γαῖα* ein Eigenname ist, so muss es auch, da es Il. I 270 die westliche und Il. III 49 die östliche Seite des Peloponnes einschliesst, den ganzen Peloponnes bezeichnen.

Wir haben also folgende homerische Nomenklatur für Griechenland und seine Hauptheile: 1. *Ἀχαιΐς*, *Ἀχαιὶς γαῖα* (*αἶα*) ganz Griechenland. 2. *Ἄργος* a) die Stadt Il. IV 52, wahrscheinlich auch Il. II 559; b) das unmittelbare Reich des Agamemnon im Norden und Nordosten des Peloponnes Od. III 263, c) ganz Griechenland. 3. *πᾶν Ἄργος* Il. II 108 das ganze continentale Griechenland. 4. *μέσον Ἄργος* wahrscheinlich ganz Griechenland, vielleicht auch nur der Peloponnes. 5. *Πελασγικὸν Ἄργος*

153a) Im Gegentheil bildet zu *τηλόθεν* der Zusatz *ἐξ ἀπίης γαίης* echt homerisch eine Verstärkung des Begriffs in Form einer näheren Erklärung, wie unser 'von fern aus entlegenem Lande' und das bekannte *αἰεὶ ἤματα πάντα*, ferner *νειόθεν ἐκ κραδίης* Il. X 10. *πατρόθεν ἐκ γενεῆς* Il. X 68 und andere zahlreiche Epexegesen. Vgl. Lobeck zu Phrynich. p. 753 † und G. Hermann zu Aesch. Agam. 241.

Thessalien von Makedonien bis zum Oeta. 6. Ἀχαιικὸν Ἄργος der östliche Peloponnes. 8. Ἴασον Ἄργος der westliche Peloponnes. 9. Ἑλλάς a) wahrscheinlich ein Theil des Gebietes des Achilleus Il. II 683. IX 395; b) das Land südlich von Phthia bis zum Isthmos von Korinth und wahrscheinlich nördlich durch das übrige Thessalien sich erstreckend Il. IX 447 und anderwärts; c) möglicherweise auch ganz Griechenland Od. I 344. XV 80, aber wahrscheinlicher wie in b. 9. Ἀπίη γαῖα wahrscheinlich der ganze Peloponnes.

§. 33. Die Ἀργεῖοι.

Der numerische Gebrauch des Wortes Ἀργεῖοι verhält sich zu dem von Δαναοί wie 4 : 3. Es ist Epitheton bisweilen von Hera, öfter von Helena. Nitzsch hält in der seltenen Zusammenstellung von Ἀργείων Δαναῶν[153b]) Od. VIII 578 ersteres für das Beiwort von Δαναῶν. Das Umgekehrte scheint das Richtigere zu sein. Denn Homer, der ein achäisches, pelasgisches und iasisches Argos hat, konnte auch von Danaer-Argivern sprechen mit dem Hintergedanken, dass es auch ausserhalb Griechenlands Bewohner von Niederungen gab. Dagegen gab es, so viel wir wissen, keine anderen Danaer als eine einzige griechische Dynastie. Auch gebraucht Homer in anderen Stellen Δαναοί als Beiwort von ἥρωες und αἰχμηταί (Il. II 110. 256. XV 733. XII 419), nicht aber Ἀργεῖοι. Es scheint, als ob dem Worte Ἀργεῖοι noch etwas von der alten Bedeutung eines colonus anklebte. Als Beiwort von Helena und Hera hat es aber rein locale Bedeutung. Ueber Ἀργείη als Beiwort von Helena s. oben §. 29. Aber auch für Ἀργείη als Beiwort der Hera ist diese locale Bedeutung gar nicht abzuweisen, wenn man ihre Vorliebe für Eurystheus und ihren Hass gegen Herakles, ihre Achtung für Agamemnon und Achilleus (Il. I 196. XI 45), ihre besondere Vorliebe für die drei Städte, welche die Symbole griechischer Macht waren (Il. IV 52), und ihren Hass gegen die Troer (Il. IV 35) in Erwägung zieht. Selbst in der Odyssee, wo ihre Rolle eine sehr unbedeutende ist, ist sie es, die Agamemnon auf seiner Reise übers Meer schützt (Od. IV 513).[154])

153b) Bekker giebt aus Conjectur ἡρώων Δαναῶν.

154) Olympos § 36.

So ist der homerische Gebrauch des Wortes in localer Bedeutung klar genug; aber Homer zeigt in diesem Gebrauche auch eine grosse Sorgfalt in Hinsicht auf Ort und Zeit. Während er bei dem Heere vor Troja mit dem Namen Danaer, Argiver, Achäer abwechselt, wendet er den Namen *Δαναοί* niemals für die Griechen in ihrer Heimat an und gebraucht die anderen beiden Namen mit sehr genauer Unterscheidung. Der argivische Name ist auf den östlichen Peloponnes und auf die Zeit der Perseiden-Herrschaft beschränkt. Nach der Uebertragung der Herrschaft auf die Pelopiden wird der Name der *Ἀργεῖοι* auf deren unmittelbare Unterthanen nicht mehr angewandt. Das zeigen folgende Fälle. In der Jugendzeit des Bellerophontes zwei bis drei Generationen vor dem troischen Kriege herrscht Proitos über die *Ἀργεῖοι* (Il. VI 158). Nun war Proitos sicherlich nicht Herrscher von Griechenland; denn gleichzeitig mit ihm finden wir Eurystheus, Oineus und dessen Linie, Kadmos, Neleus, Minos und vermuthlich noch andere selbständigen Throne. Proitos gehört vielmehr dem östlichen Peloponnes an. Auch Eurystheus ist König nicht der Griechen im allgemeinen, sondern der Argiver (Il. XIX 122 vgl. 104 u. 109, wo *περικτιόνεσσιν* doch nicht auf die Einwohner von ganz Griechenland bezogen werden kann). Dagegen finden wir, dass zur Zeit der Pelopiden-Herrschaft in Argos die Unterthanen des Tydeus nicht mehr *Ἀργεῖοι* genannt werden (Il. V 803. IV 384). Der argivische Name fährt jedoch fort seine locale Anwendung auf die Bewohner des achäischen Argos sich zu erhalten. Das zeigt Il. XXIII 471; denn das Wort *Ἀργεῖοι* entspricht hier dem vorhergehenden *Αἰτωλός*, welches unzweifelhaft eine locale Bezeichnung ist. Auch in Od. III 309 ist wahrscheinlich locale Bedeutung anzuerkennen. Wir sehen also deutlich genug die Geschichte der Entstehung des argivischen Namens. Den Unterthanen des herrschenden Theiles von Griechenland angehörend wird er in Fällen, wo keine Verwirrung aus einer solchen Anwendung entstehen konnte, auf alle Griechen übertragen. So liess sich der Name Römer auf Calabrier oder Campanier als Unterthanen Roms im Gegensatz zu Germanen oder Parthern anwenden. Ebenso sind Homers Griechen im troischen Zeitalter Argiver; aber in ihrer Heimat haben sie ihre locale Bedeutung wie die Kadmeier, Aetolier, Pylier, Eleier, Epeier, Arkadier, Lokrer und, wie wir gleich sehen werden, auch die Achäer.

§. 34. Die Ἀχαιοί.[155])

Von den drei grossen homerischen Appellativen ist der Name Ἀχαιοί der am meisten gebrauchte (Ἀχαιοί 597 mal in Il., 117 mal in Od. im Plural; im Singular und in seinen Derivativen Ἀχαιΐς und Ἀχαιικός 32 mal; Ἀργεῖοι im Plural 205 mal, darunter 28 mal in Od., in 15 Stellen im Singular; Δαναοί 160 mal und zwar 13 mal in Od.). Die den Achäern verliehenen Epitheta sind von der Art, dass sie dieselben als die herrschende Classe oder als die Aristokratie des heroischen Zeitalters charakterisieren.[156]) Der Name Ἀχαιοί zeigt ferner eine grössere Mannigfaltigkeit des Gebrauches und der Form als der Name Δαναοί und Ἀργεῖοι. Homer hat die Feminin-Formen Ἀχαιΐδες, Ἀχαιιάδες und Ἀχαιαί. Die Form Ἀχαιὸς ἀνήρ (Il. III 167. 226) wie auch Δάρδανος ἀνήρ (Il. II 701) scheint anzuzeigen, dass der Name sich schon vollständig festgesetzt hatte, und die Dardauer waren ja auch schon 7 Generationen vor dem troischen Kriege Δάρδανοι gewesen (Il. XX 215—240). Im Eingange der Ilias sind Achilleus und Agamemnon sowol wie die Griechen überhaupt mit den charakteristischsten Wörtern bezeichnet. Erst nachdem sie 5 mal mit ihrer höchsten Benennung als Ἀχαιοί bezeichnet sind (Il. I 2. 12. 15. 17. 22), kommt der Name Δαναοί (42) vor und Ἀργεῖοι mit Ἀχαιοί in demselben Verse (79). Der achäische Name ist auch der einzige, der zur Zeit des troischen Krieges als Bezeichnung für ganz Griechenland gebraucht wird;[157]) daraus wird mit Recht auf das Uebergewicht desselben geschlossen. Ebenso werden die Achäer durch das Epitheten δῖοι ganz besonders ausgezeichnet (Mure Gr. Litt. II S. 77). Denn dies Beiwort wird nur noch den Pelasgern und keinem anderen Stamme oder Volke verliehen,[158]) den Pelasgern vermuthlich wegen ihres hohen Alters, den Achäern wegen ihrer hervorragenden Stellung. Bedeutungsvoll ist der Gebrauch des Namens Ἀχαιοί und der Feminin-Form in der

155) Gerhard über den Volksstamm der Achäer. Berlin 1854. Ueber die nicht unwahrscheinliche Deutung des Namens Ἀχαιοί als „die Trefflichen, Edlen“ s. Schömann gr. Alterth. I S. 7 Anmerk. 1. Eine andere Deutung „die Besitzenden“ versucht Passow Beitr. z. ältesten Gesch. von Hellas. Progr. Magdeburg 1861. S. 32.

156) Achaeis § 30.

157) Achaeis § 32.

158) Achaeis § 2.

Rede des Thersites. Den ersteren gebraucht der freche Prahler wahrscheinlich, weil es der ausgezeichnetste oder der aristokratische Name war und aus demselben Grunde wählt er die Feminin-Form des Namens, wo er die Krieger als Feiglinge zu schelten beabsichtigt[159] (Il. II 235. vgl. auch VII 96). Die Phrase *υἷες Ἀχαιῶν* hat auch die Bedeutung einer Auszeichnung. Was das Patronymikon für das Individuum,[160] das ist diese Formel für die Nation. Söhne der Danaer konnte der Dichter nicht sagen, denn ihre Vorväter waren nicht Danaer; der Name der Argiver würde mehr an die Pflugschar als an das Schwert erinnern; finden wir doch auch niemals bei Homer *ἥρωες Ἀργεῖοι*. Aber „Söhne der Achäer" zu sein war der grosse Ruhm des Volkes.

Es giebt manche Stellen bei Homer, in denen das Wort *Ἀχαιοί* eine specielle, bisweilen eine ausschliessliche Beziehung auf die Häupter und Führer des griechischen Heeres zu haben scheint, so dass also das Wort eine dreifache Bedeutung hat: 1) die eines besonderen griechischen Stammes, der sich von Punct zu Punct ausbreitete und durch seine Ueberlegenheit überall zur Macht gelangte; 2) die der Aristokratie des Landes; 3) die der ganzen Nation. Die zweite Bedeutung zeigt sich Il. I 15. 22. Denn der Priester konnte sich an das Heer im allgemeinen nur in einer Agora wenden; von einer solchen ist aber nicht die Rede, und die Antwort des Agamemnon (Il. I 26—32) ist von der Art, dass sie in einer Agora nicht gegeben sein würde. Also sind es Agamemnons gewöhnliche Begleiter, die Führer des Heeres, an die sich Chryses wendet. Wo aber Kalchas die Rache des Apollon anruft, die das Heer im ganzen und grossen treffen soll, finden wir nicht mehr den Namen *Ἀχαιοί*, sondern *Δαναοί* (Il. I 42). Die Vertheilung der Beute als ein executives Geschäft muss der Natur der Sache nach den Führern obgelegen haben. Daher finden wir auch dieses Amt gewöhnlich den *Ἀχαιοί* beigelegt (Il. I 123. 127. 135. 162. 392. II 227). In Il. II 256 ist es den *ἥρωες Δαναοί* überwiesen. Auch zu anderen Herrscherpflichten ist der Name *Ἀχαιοί* in Beziehung gesetzt[161] (Il.

159) Vgl. Il. VIII 163: *γυναικὸς ἄρ' ἀντὶ τέτυξο.*

160) Agora § 9.

161) Zu diesen gehört auch die Einladung zum Mahle (Agora § 6) Il. IV 343. R. Franke in N. Jahrb. 1858. Bd. 57. S. 228. nimmt an *Ἀχαιοί* Anstoss, weil hier Agamemnon, der höchste *γέρων*, sich unter der Allgemeinbenennung der *Ἀχαιοί* den Geronten mit entgegenstelle.

I 237 238); und Il. I 78 erhält erst seine volle Erklärung, wenn der Name Ἀχαιοί als Bezeichnung für die Aristokratie aufgefasst wird. Denn dann ist der Sinn folgender: „Ich fürchte den Zorn eines Mannes, der über (alle) Griechen herrscht und dem selbst die Achäer (die Führer) gehorchen.“ Die Phrase Ἀχαιὸς ἀνήρ (Il. III 167. 226), welche Priamos auf der troischen Mauer gebraucht, kann sich beidemale nur auf die Führer beziehen; die zweite Stelle ist namentlich auch deshalb beachtenswerth, weil hier der Name Ἀργεῖοι wie Il. I 79 zum Unterschiede von Ἀχαιοί die grosse Masse der Soldaten bezeichnet (vgl. auch Il. II 80. 346. IX 670. XIII 676—678. Od. X 15). Besonders aber zeigt die Odyssee, dass der Name Ἀχαιοί zur Bezeichnung der Aristokratie des Landes angewandt wird. Homer gebraucht für die Unterthanen des Odysseus drei Namen: Κεφαλλῆνες, Ἰθακήσιοι und Ἀχαιοί. Der erste, der in der Odyssee nur viermal vorkommt (O. XX 210. XXIV 355. 378. 429), scheint der Gesammtname für die Unterthanen des Odysseus zu sein. Der Unterschied im Gebrauche der anderen beiden Namen ist sehr bezeichnend. Die Freier heissen stets Ἀχαιοί (Od. I 394. 401. II 87. 90. 106. 112. 115. XVIII 301 und anderwärts), nie Ἰθακήσιοι oder Δαναοί oder Ἀργεῖοι; vermuthlich in Folge ihrer hohen Stellung und Geburt (Od. II 51. XVI 122). Das Volk wird aber stets als Ἰθακήσιοι angeredet. Wenn Od. II 7 die Ἀχαιοί durch Herolde zur Agora berufen werden, so hat das nichts auffallendes; denn nur an die Hauptpersonen, wie wir es in Scheria finden (Od. VIII 11), scheint eine specielle Einladung ergangen zu sein. Auch in der Rede des Eupeithes (Od. XXIV 422 ff.) lässt sich der Name Ἀχαιοί auf den aristokratischen Theil der Versammlung beziehen, in welcher ja zwei sehr verschieden gesinnte Parteien sich einander gegenüber standen. Ueberhaupt ist es höchst wahrscheinlich, dass mit den Ἀχαιοί im 24. Ges. der Odyssee die Partei der Freier gemeint ist, während die Minorität, welche an dem Aufruhr gegen Odysseus nicht theilnimmt, wahrscheinlich aus der alten Bevölkerung der Insel bestand.

Der locale Gebrauch des Namens Ἀχαιοί findet sich zunächst in Thessalien (Il. II 684), ferner in Kreta (Od. XIX 175—177). Wenn Il. XI 759 die Pylier Ἀχαιοί, ihre Gegner die Epeier dagegen Ἠλεῖοι genannt werden (671); so macht sich auch hier der locale Gebrauch des achäischen Namens geltend. Da der Dichter im Kataloge sorgfältig zu vermeiden scheint die allgemeinen griechi-

schen Appellativa mit den Bewohnern besonderer Gegenden in Verbindung zu bringen, so dürfte auch Il. II 562 hierher gehören. Seine localeAnwendung findet der Name seit der Zeit der Pelopiden-Herrschaft auf die Bewohner des östlichen Peloponnes (Il. IV 384. V 803. VI 223. X 286. 287, in letzter Stelle zum Unterschiede von *Καδμεῖοι*).

Andererseits ist jedoch der Name auch mit dem der *Ἀργεῖοι* (Il. IX 521) und *Δαναοί* (Il. IX 641. 642) identisch und dient in den meisten Fällen zur Bezeichnung der ganzen Nation, wie in verstärkter Form auch der 11 mal gebrauchte Name *Παναχαιοί*, in welchem dieselbe intensive Bedeutung wie in *πᾶν Ἄργος* und *Πανέλληνες* vorliegt (7 mal *ἀριστῆες Παναχαιῶν* und sehr bezeichnend *Παναχαιοὶ κατὰ στρατόν* Il. IX 301). Aehnlich verhält sichs mit *σύμπαντες Δαναοί* Il. I 90.

§. 35. Die Aeoliden.

Gewöhnlich pflegt man die Achäer als einen Zweig der Aeoler zu betrachten;[162] aber das ist nicht die homerische Ansicht. Denn die Neleiden, die als Aeoliden betrachtet werden können, so wie deren Unterthanen führen den Namen *Ἀχαιοί* und den territorialen Namen Pylier.[162a] Richtiger werden daher die Aeoliden achäische Häuser genannt. Aeolos selbst wird von Homer nicht erwähnt. Die ältesten Aeoliden, die uns als solche genannt werden, sind Sisyphos (Il. VI 154) und Kretheus (Od. XI 237). Ob sie Söhne des Aeolos oder entfernte Abkömmlinge waren, ist aus dem Patronymikon nicht zu ersehen. Indirect lässt sich ihre Zeit vielleicht bestimmen. In der Nekyia lernen wir Tyro, Tochter des Salmoneus und Gemahlin des Kretheus, kennen (Od. XI 235—237). Ihr Beiwort *εὐπατέρεια*, das nur noch Helena führt,[163] besagt wahrscheinlich so viel wie *Διὸς ἐκγεγαυῖα*. Eine ähnliche Bedeutung hat vermuthlich auch das Epitheton des Salmoneus *ἀμύμων* (Od. XI 236), welches als Beiwort des Aegisthos (Od. I 29) auf die göttliche Abstammung der Pelopiden sich zu beziehen scheint.[164] Die spätere Tradition hat Salmoneus zum Sohne des Aeolos gemacht (Hesiod. Fragm. XXVIII). Darnach würde sich folgende Genealogie gestalten: 1. Aeolos. 2. Salmoneus Od. XI 235—237.

162) Hermann gr. Staatsalterth. § 7, 8. 162a) Achaeis § 29.
163) Achaeis § 29.
164) Vgl. aber Ameis zu α 29.

3. Tyro-Kretheus ebendas. 4. Pheres Od XI 259. 5. Admetos Il. II 711—715. 763. 6. Eumelos ebendas. u. Od. IV 798. Nach der letzten Stelle ist Eumelos, Zeitgenosse seines Schwagers Odysseus, eine halbe Generation vor den troischen Krieg zu setzen. Die Seitenlinie des Sisyphos ist folgende: 1. Sisyphos. 2. Glaukos I. 3. Bellerophontes. 4. Hippolochos. 5. Glaukos II, Zeitgenosse des Krieges (Il. VI 154. 197. 206). Diese Genealogien stimmen mit der homerischen Neleiden-Linie vollkommen überein. Tyro gebar dem Poseidon zwei Söhne Pelias und Neleus. Neleus ist Vater des Nestor und Nestor ist eine Generation vor Eumelos (Il. I 250). Mithin haben wir 3. Tyro. 4. Neleus. 5. Nestor. 6. Eumelos. Die Genealogie des Eumelos von mütterlicher Seite stimmt ebenfalls damit überein; denn Alkestis, die Tochter des Pelias, war mit seinem Vater Admetos verheiratet (Il. II 714). So sind die Genealogien der Aeoliden mit grosser Klarheit und Uebereinstimmung von Homer dargelegt. Wie Perseus (Achaeis § 31) so gehörten auch Sisyphos und Kretheus etwa der fünften Generation vor dem troischen Kriege an, und wir sind somit im Stande mit ziemlicher Gewisheit die Zeit, in welcher das hellenische Element zuerst in die griechische Nation eintrat, zu bestimmen. Sie geht der Ankunft des Portheus in Aetolien eine Generation und der des Pelops zwei Generationen vorher. Durch fünf Familien scheint aber der Eintritt des hellenischen Elementes in das südlich von Thessalien gelegene Griechenland bewirkt zu sein: 1) durch das Haus des Perseus, 2) des Sisyphos, 3) durch die illegitime Linie des Kretheus oder die Neleiden, 4) die legitime Linie des Salmoneus, die in Augeias repräsentiert wird, 5) durch Portheus, das Haupt der Oeneiden in Aetolien, und dann erst folgt das grosse Haus der Pelopiden. Homer giebt uns keine Andeutung, dass die Herrschaft der Danaiden und Perseiden, die ja auch durch das Minoische Reich in Kreta beschränkt wurde, gleich der des Agamemnon eine Hegemonie über eine Anzahl untergeordneter Fürsten in sich schloss, oder über das Territorium des östlichen Peloponnes hinausreichte. Wenn aber keine der früheren Dynastien über ganz Griechenland herrschte, so ist auch nicht wahrscheinlich, dass eine von ihnen der ganzen Nation einen Namen gab. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, dass der Name der Danaer unter den Danaiden und der der Argiver unter den Perseiden ein localer Name und vorzugsweise auf den östlichen Peloponnes, wo jene Fürsten herrschten, beschränkt war, und dass Homer die Namen der Danaer und Argiver, die ihrer Zeit

an der Spitze der griechischen Geschichte standen, nur als poetische Namen auf die ganze griechische Nation übertrug, gerade so wie Cambrier eine poetische Bezeichnung für Walliser, Kaledonier für die Schotten, und Söhne Albions für die Engländer ist. Der achäische Name unterscheidet sich von ihnen dadurch, dass er die Ausdehnung eines besonderen Stammes, wenn auch nicht über das ganze Land, so doch über viele Theile desselben bezeichnet, und dass das herrschende Haus der Achäer sich einer wirklichen politischen Oberherrschaft über den Continent und die Inseln erfreute, so dass der Name der legitimste Exponent der griechischen Nationalität wurde, bis er schliesslich zu einer Zeit, wo er seine Macht und Ausdehnung verloren hatte, durch einen anderen verdrängt wurde.

§. 36. Rückblick und Resultat.

Wir fassen unsere Folgerungen in Betreff der Namen, mit denen Homer die Bewohner Griechenlands bezeichnet, in Folgendem zusammen:

1. Wir beginnen mit dem Zeitpuncte, wo Griechenland von einem Ackerbau treibenden friedlichen Volke unter dem allgemeinen Namen der Pelasger bewohnt wurde.

2. Eine Dynastie fremden Ursprungs in einem Theile Griechenlands, der damals berühmt wurde und es stets blieb, giebt der Geschichte eine neue Richtung. Ohne die Pelasger selbst zu verdrängen, scheint sie den Namen derselben durch den der Danaer in einer gewissen Gegend verdrängt zu haben. Sie gelangt zu solcher Berühmtheit, dass ihre Geschichte nach Homers Ansicht den ganzen Raum ihrer Epoche ausfüllt und ihr Name wenigstens in poetischem Gebrauche zum nationalen Titel wird.

3. Eine hellenische Dynastie der Perseiden folgt auf die der Danaiden und herrscht unter dem Namen der *Ἀργεῖοι*, der auf den physischen Charakter der Gegenden, in denen die Bevölkerung sich niederliess, basiert ist.

4. Darauf tritt der achäische Name auf den Schauplatz,[164a]) der keine Zeichen einer Beziehung auf die physische Beschaffenheit des Bodens oder auf besondere Beschäftigungen an sich trägt,

---

164a) Die Anordnung der drei Namen bei Thukydides I 3: *Δαναοὺς δὲ ἐν τοῖς ἔπεσι, καὶ Ἀργείους καὶ Ἀχαιοὺς ἀνακαλεῖ* hat also ihre volle Berechtigung.

sondern die Bezeichnung eines im Peloponnes neuen Stammes zu sein scheint.

5. Ein kriegerischer hochbegabter Stamm breitet sich unter diesem Namen allmählich in ganz Griechenland aus; die Pelopiden, seine Herrscherfamilie, im Besitze des Thrones der Perseiden, gelangen zu einer Art Oberherrschaft über die Nation, und die Achäer sind die Griechen des heroischen Zeitalters geworden. Aeoliden, Aeakiden, Argiver, Böotier, Aetolier, Epeier, Abanten, Dorier, Arkadier, Jonier und alle die alten Stämme, sowie die Masse der alten Pelasger, welche die arbeitende Classe der Bevölkerung ausmachen, bilden eine politische Vereinigung, in der die Achäer ein unbestrittenes Uebergewicht hatten.

6. Die charakteristischen Merkmale dieses Stammes, die socialen sowol wie die religiösen, so wie auch seine geographische Nähe, wenn nicht sogar seine Identität mit den myrmidonischen Hellenen Homers scheinen ihn von Norden herzuleiten, von den Pelasgern zu trennen und mit dem hellenischen Stamme zu verbinden.

Bei Homer finden wir für die Griechen die drei im wesentlichen synonymen Namen *Δαναοί*, *'Αργεῖοι*, *'Αχαιοί* gebraucht, jedoch so, dass die *Δαναοί*, vorzugsweise das Heer, die *'Αργεῖοι* die Massen im ganzen und grossen, die *'Αχαιοί* die Führer bezeichnen.[165])

Aus dieser Aufeinanderfolge der Namen können wir die Umrisse der ältesten Geschichte mit mehr Zuversicht und Befriedigung entnehmen, als wenn wir die bunten und mannigfaltigen Ueberlieferungen vieler Zeitalter und Orte zu combinieren versuchten. Denn mit den Namen der Nationen wird nicht willkürlich, sondern aus wichtigen und gebieterischen politischen Gründen gewechselt.

Sechstes Kapitel.

Der homerische Titel *ἄναξ ἀνδρῶν*.

§. 37. Gebrauch und Bedeutung des Titels *ἄναξ ἀνδρῶν*.

Ausser descriptiven Affixen wie *ἡγεμόνες*, *ἀριστῆες*, *βασιλῆες*, *ἀοιδοί*, *σκηπτοῦχοι* (*βασιλῆες*), *θεῖοι* (*ἀοιδοί*), *ἐχέφρων* (*Πηνελόπεια*), *πολύμητις* (*Ὀδυσσεύς*) u. a. m., welche leicht formel-

165) Ueber den nachhomerischen Gebrauch der drei Namen s. Gladstone Bd. I S. 436 u. 437 des Originalwerkes.

haft werden und sich dann der Natur von Titeln nähern, finden wir bei Homer auch bereits Titel im Gebrauche. So sind die Adjective *Διοτρεφής* und *Διογενής* ohne Zweifel titelartige Ausdrücke. Daher ist Il. XXI 17 *ὁ Διογενής* zur Bezeichnung des Achilleus ohne Beifügung seines Namens gebraucht und eben so *Διοτρεφές* mit und ohne Beifügung des Namens. Ein Titel ist auch *βασιλεύς* und *βασίλεια*[166]) (Od. IV 697), wiewol ersteres in der Form des Comparatives (Il. X 239) und Superlatives (Il. IX 69) noch Spuren seines ursprünglichen Charakters zeigt. Selbst in der Odyssee, wo in Folge der politischen Desorganisation die Worte *βασιλεύς* und *Διοτρεφής* in laxerem Sinne gebraucht werden,[166a]) hat sich die specielle und officielle Bedeutung desselben gleichwol erhalten, denn auch hier ist nur wirklichen Thronerben der Titel *βασιλεύς* verliehen, während Telemachos offenbar noch nicht den Titel *βασιλεύς* führt (Od. I 386 vgl. 401). Auch das Subst. *ἄναξ* hat schon die Bedeutung eines Titels angenommen (Il. XVI 233). Am bemerkenswerthesten, obwol am wenigsten beachtet, ist jedoch der Titel *ἄναξ ἀνδρῶν*. Er kommt 51 mal vor, 49 mal in der Ilias, 2 mal in der Odyssee; 46 mal als Titel des Agamemnon: Il. I 7. 172. 442. 506. II 402. 434. 441. 612. III 81. 267. 455. IV 148. 255. 336. V 38. VI 33. VII 162. 314. VIII 278. IX 96. 114. 163. 672. 677. 697. X 64. 86. 103. 119. 233. XI 99. 254. XIV 64. 103. 134. XVIII 111. XIX 51. 76. 146. 172. 184. 199. XXIII 161. 895. Od. VIII 77. XI 397; als Titel des Anchises Il. V 268, des Aeneias Il. V 311, des Augeias Il. XI 701, des Euphetes Il. XV 532, des Eumelos Il. XXIII 288. Die Phrase *ἄναξ ἀνδρῶν* endet mit Ausnahme von Il. I 7 immer mit der ersten Hälfte des 5. Fusses; sie findet sich stets in unmittelbarer Verbindung mit dem Eigennamen, ausser Il. I 7, wo sie nur durch die Partikel *τε* von ihrem Eigennamen getrennt ist und ihm nachfolgt, während sie sonst immer demselben vorhergeht. Metrische Rücksichten, die sonst wol auf den Gebrauch homerischer Phrasen einen Einfluss geübt haben,[167]) können den so ausschliesslichen homerischen Gebrauch des Titels *ἄναξ ἀνδρῶν* nicht bewirkt haben. Denn erstens ist die Verbindung dieses Titels weder mit Aeneias noch mit Eumelos in

166) Agora § 2 u. 10. 166a) Agora § 10.

167) Ellendt über den Einfluss des Metrums auf Wortbildung und Wortverbindung bei Homer. Progr. Königsberg 1861.

metrischer Hinsicht bequem, da beide Namen ihren Lieblingssitz keineswegės am Ende des Verses haben. Nur der Gebrauch der Phrase ἄναξ ἀνδρῶν nöthigte den Dichter für die fraglichen Namen eine Stellung zu wählen, die er sonst sorgfältig vermeidet. Sodann finden wir bei Homer eine beträchtliche Anzahl von Namen für Personen von hohem und höchstem Range, welche denselben metrischen Werth wie die Namen der sechs homerischen ἄνακτες ἀνδρῶν haben; und doch hat Homer mit keinem derselben den Titel ἄναξ ἀνδρῶν verbunden. Von gleichem metrischen Werthe mit Eumelos ist Patroklos, Pheidippos, Eudoros, Euphemos, Aegisthos, Admetos, Adrestos u. a. Von demselben metrischen Werthe wie Augeias, Euphetes, Aeneias, Anchises sind: Antenor, Sarpedon, Pyraechmes, Herakles, Eurystheus. Von gleichem metrischem Werthe mit Agamemnon: Diomedes, Polypoites, Megapenthes, Agapenor u. a. und mit kurzer ultima: Menelaos, Echepolos, Rhadamanthys u. a. Mit allen diesen konnte der Titel ἄναξ ἀνδρῶν verbunden werden und doch findet er sich nur in Begleitung der sechs genannten. Wenn ferner Homer den Titel αναξ ἀνδρῶν wie in Il. I 7 hätte gebrauchen wollen, so wären noch viele andere Verbindungen, wie Πολυδάμας γὰρ ἄναξ ἀνδρῶν, καὶ Πρίαμος μὲν...., Δάρδανος αὐτὸς.... u. a. möglich gewesen; eben so leicht waren Verbindungen, wie ἄναξ ἀνδρῶν γὰρ Ἐρεχθεύς. Metrische Rücksichten sind es also nicht, in denen die ausschliessliche Verbindung des Titels ἄναξ ἀνδρῶν mit den sechs bezeichneten Personennamen ihre Erklärung finden könnte.

Der Titel ἄναξ ἀνδρῶν wird ferner nur im Nomin. Singul. gebraucht; auch wird ἄναξ nie von ἀνδρῶν getrennt (ausser Od. VIII 77 durch δέ), so dass es fast scheint, als seien die beiden Wörter durch ihren titelartigen Gebrauch schon zu einem einzigen verwachsen. Nun würde es selbst bei jedem anderen Schriftsteller auffallen, wenn wir ein Wort 51 mal nur im Nomin. Sing. und in keiner anderen Form gebraucht fänden; bei Homer haben diese an sich unbedeutenden Erscheinungen aber volleuds Werth und Bedeutung. Es scheint fast, als beabsichtige der Dichter durch den constanten Gebrauch des Nominativs ein Gefühl der Ehrfurcht zu wecken und durch den sonstigen uniformen Gebrauch dieses wohlklingenden Titels einen Eindruck auf das Ohr seiner Hörer zu machen. Andere Beispiele verwandter Art bestätigen diese Vermuthung. So ist ἐνοσίχθων 40 mal gebraucht und nur

einmal (Od. III 6) nicht im Nominativ; διογενής kommt nur als Nomin. und Vocativ vor, κύδιστος 16 mal nur im Nominativ, ebenso εὐρυκρείων 12 mal.

Es ist ferner Homers Weise seine charakteristischen Beiwörter bestimmten Personen ausschliesslich zu verleihen.[168]). So findet sich κορυθαίολος als stehendes Epitheton des Hektor 37 mal und nie als Beiwort eines anderen Helden (obwol des Ares Il. XX 38). Wenn nun ἄναξ ἀνδρῶν, welches 46 mal dem Agamemnon als Titel beigefügt ist, zur Bezeichnung der hohen politischen Stellung des Agamemnon dienen sollte, warum ist es dann auch einer so unbedeutenden Person wie Eumelos und Euphetes beigelegt, der nur einmal bei Homer und ohne Auszeichnung erwähnt wird? Wenn es aber einfach zur Bezeichnung eines Herrschers im allgemeinen dienen sollte, warum ist es auf eine so kleine Zahl beschränkt geblieben?

Eine genauere Betrachtung der sechs Personen, welche den Titel ἄναξ ἀνδρῶν bei Homer führen, zeigt nun auch, dass dieser Titel eine ganz specifische von den übrigen homerischen Herrschertiteln wie βασιλεύς, κρείων und ποιμὴν λαῶν verschiedene Bedeutung hat. Es sind nämlich folgende vier Kennzeichen, welche wir durch eine Vergleichung der sechs ἄνακτες ἀνδρῶν für diesen Titel gewinnen: 1. Der homerische ἄναξ ἀνδρῶν hat Zeus zu seinem Ahnherrn. 2. Er muss eine wenn auch nur secundäre Herrschaft über ein Territorium oder einen Stamm besitzen. 3. Seine Familie muss diese Herrschaft von der Zeit des ersten Ahnherrn an ohne Unterbrechung besessen haben. 4. Er muss das Haupt eines herrschenden Stammes oder Hauses des ursprünglichen hellenischen Volksstammes sein und mit Kennzeichen von der Existenz einer hellenischen Niederlassung in Verbindung stehen.

Jede der sechs in Frage stehenden Personen erfüllt diese Bedingungen.

§. 38. Agamemnon und die Pelopiden.

Homer hat für Agamemnon nur selten persönliche Epitheta gewählt. Das Epitheton δῖος, welches er nicht nur Achilleus, Hektor, Odysseus, Nestor, sondern auch untergeordneten Personen gegeben

168) Krah de fixis quae dicuntur deorum et heroum epithetis. Progr. Königsberg 1852.

hat, hat keine individualisierende Kraft; es bezeichnet jede Art Auszeichnung und ist für Agamemnon (7 mal) wie für Eumäos gleich anwendbar. Das Subst. ἥρως, welches Agamemnon ein paarmal verliehen ist, hat der Dichter auch auf das ganze griechische Heer angewandt (Il. II 110). In allen anderen Stellen (die Invectiven des Achilleus abgerechnet) wird Agamemnon durch Ausdrücke charakterisiert, die sich auf seine Abstammung oder auf seine Stellung beziehen. Die wichtigsten sind: Ἀτρείδης (so auch Menelaos), κρείων (auf verschiedene andere Führer ebenfalls angewandt), ποιμὴν λαῶν, dessen Gebrauch noch ausgedehnter ist; εὐρυκρείων, auszeichnendes Beiwort nur für Agamemnon, und ἄναξ ἀνδρῶν. In den beiden Hauptstellen für die Charakteristik der Machtstellung des Agamemnon (Il. II 108. 576—580) ist der Ausdruck κρείων gewählt und nicht ἄναξ ἀνδρῶν, politische oder militärische Macht scheint also nicht den wesentlichen Begriff dieses Titels auszumachen.[168a]) Dass aber dennoch der Dichter diese Phrase als eine höchst charakteristische ansah, scheint aus ihrer Anwendung in der Einleitung der Ilias deutlich genug hervorzugehen, wo ausserdem noch durch die sonst ganz ungewöhnliche Trennung des Titels von seinem Eigennamen und durch die Nachsetzung desselben für grössere Emphase gesorgt ist.

Prüfen wir also, ob die für den Titel ἄναξ ἀνδρῶν bezeichneten Kriterien bei der Person des Agamemnon zutreffend sind.

Homers Genealogien pflegen nicht mit dem ersten bekannten Ahnherrn, sondern mit demjenigen Ahnherrn, der zuerst in dem betreffenden Reiche sich niederliess, zu beginnen. Nestors Genealogie geht nicht über Neleus zurück, weil dieser zuerst den pylischen Thron bestieg; und doch reichte, wie aus der Nekyia indirect hervorgeht, das Geschlecht des Nestor noch höher hinauf.[169]) Des Odysseus Geschlecht reicht nicht über Arkeisios hinaus,[170]) und es ist klar, dass kein König aus diesem Hause in Ithaka vor Arkeisios gewesen sein kann. Dardanos und Minos, Häupter von Genealogien, waren auch Begründer von Dynastien. Portheus, das Haupt der Oeneiden in Aetolien, ist wahrscheinlich auch der erste seines Geschlechtes, der in diese Landschaft

---

168a) Autenrieth in Nägelsbachs hom. Theol. S. 280 bemerkt, jenes Prädikat Agamemnons erscheine immer da, wo irgend ein Bezug auf seine Stellung als Oberkönig durchblicke.

169) Achaeis § 35. 170) Agora § 10.



einwanderte.[171]) Aller Wahrscheinlichkeit nach gilt also von Pelops (Il. II 101—108) dasselbe.

Homer hat die Verbindung zwischen Pelops und Tantalos und zwischen Tantalos und Phrygien nirgends bezeugt. Wol aber giebt es manche indirecte Zeichen bei Homer und in der ausserhomerischen Tradition, welche dahin zielen, Pelops mit Tantalos und mit Griechenland zu verbinden. Aus dem Auftreten des Tantalos in der Nekyia wird wahrscheinlich, dass Homer ihn als Griechen sei es durch Geburt oder durch Einbürgerung betrachtet wissen wollte. Denn alle die übrigen daselbst genannten Persönlichkeiten, der zum Helden einer Scene in Delos gemachte Orion (Od. V 121. Il. XVIII 486) und Minos[172]) mit eingeschlossen, sind Griechen. Während die besondere Erwähnung des Schicksales, welches Tantalos nach seinem Tode erlitt, an sich schon ein Zeugnis für die hohe Stellung desselben ist, wirft die Strafe selbst, die er in der Unterwelt erlitt, einiges Licht auf seine Beziehung zu dem Hause der Pelopiden. Sie zeigt, dass sein Vergehen auf Erden eine Art πλεονεξία gewesen sein müsse, und dieser charakteristische Zug stimmt mit dem, was wir von den anderen Gliedern des Pelopiden-Hauses hören, vollkommen überein. Pelops erhält ein Königthum durch Hermes, den Gott des Gewinnes (Il. II 102); Thyestes, sein Grossohn, heisst πολύαρνος (Il. II 106);[173]) sein Urenkel Agamemnon verräth in vielen Stellen der Ilias seine Habsucht;[174]) und endlich hören wir auch von den ehrgeizigen und ruchlosen Bestrebungen eines Aegisthos (Od. IV 518 ff.).

Es fehlt in den homerischen Gedichten auch nicht an Gründen, die uns berechtigen des Tantalos Herkunft mit der späteren Ueberlieferung auf Zeus zurückzuführen. Die in der Nekyia genannten Heroen stammen sämmtlich von Göttern ab: 1. Minos von Zeus (Od. XI 568). 2. Orions Eltern werden von Homer nicht genannt; aber er erlangte wenigstens göttliche Ehre (Od. V 274). Nach der späteren Tradition ist er göttlicher Herkunft.[175]) 3. Tityos ist Sohn der Gäa (Od. XI 576. VII 324). 4. Sisyphos ist Sohn des Aeolos und folglich Abkömmling des Zeus.[176]) 5. Herakles ist Sohn des Zeus (Od. XI 620). Alle

171) Ilios § 9. 172) Achaeis § 9.

173) Vergl. auch πολύχρυσος Μυκήνη Il. VII 180. XI 46. Od. III 304 und daselbst Ameis.

174) Agora § 21. 175) Apollod. I 4, 3. 176) Achaeis § 35.

diese werden ἄνδρες ἥρωες genannt, und Odysseus sagt, er hätte auch sehen mögen Θήσεα Πειρίθοόν τε, θεῶν ἐρικυδέα τέκνα (Od. XI 631), als ob es um in dieser Gesellschaft aufzutreten eine nothwendige Bedingung war, eines Gottes Kind zu sein. Nach Plutarch Thes. c. 20 soll freilich ein gewisser Hereas von Megara[176a]) diesen Vers als eine Interpolation des Peisistratos verworfen haben; aber die Phrase θεῶν ἐρικυδέα τέκνα erweist sich gerade durch die Thatsache, dass alle die Helden der Nekyia göttlicher Herkunft sind, als eine durchaus charakteristische.[177])

Die homerischen Nachrichten über Pelops sind ebenso dürftig wie die über Tantalos. Zunächst wird er πλήξιππος (Il. II 104) genannt, ein Beiwort, welches in der späteren Tradition seine Erklärung und Bestätigung findet, hier aber insofern von Interesse ist, als wir Wagenrennen, die in den öffentlichen Spielen in Elis in Nestors Jugend stattfanden, auch aus Homer kennen lernen (Il. XI 699 ff.). Aus der Erzählung vom Scepter des Agamemnon (Il. II 102 ff.) geht hervor, dass Pelops den Thron durch List oder ähnliche Mittel erwarb, und dass es eine neue nicht von den Perseiden überkommene Herrschaft war, die er begründete, neu vor allem auch weil mit ihr verbunden war πολλῆσιν νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν. Dieses Scepter verlieh ihm also die Herrschaft über ganz Griechenland, während die Perseiden nur locale Herrscher gewesen waren. Offenbar war aber diese ausgedehnte Herrschaft des Pelops eine achäische; denn gleichzeitig mit der Erhebung derselben tritt der Name Ἀργεῖοι in den Hintergrund und erhält der Name Ἀχαιοί den Vorzug. Alle diese früheren Häuser, obwol sie von demselben Herrschersitze aus herrschten, waren nur Herrscher-Familien, aber die Pelopiden waren die Häupter eines Stammes, der im N. und S. Griechenlands, im O. und W. des Peloponnes sich ausgebreitet hatte und überall wohin er kam das Uebergewicht erhielt.

Wir haben also gesehen: 1) dass der Titel ἄναξ ἀνδρῶν bei Homer eine besondere Auszeichnung des Agamemnon ist; 2) dass Agamemnon wahrscheinlich von Tantalos und Pelops abstammte, dass ihre Linie eine Linie von Herrschern war, und dass Tantalos aller Wahrscheinlichkeit nach von Zeus selbst seine Abkunft her-

176a) „Wenn anders Hereas als Megarenser Glauben verdient.“ Ameis zu λ 631 im Anhange.

177) Vergl. aber Nitzsch Anm. zu Od. XI 631 und Sagenp. S. 120.

leitete: 3) dass die Achäer zugleich mit den Pelopiden aus der Dunkelheit der vorhistorischen Zeit auftauchen, und dass die Pelopiden wahrscheinlich als das hauptsächlichste Haus des achäischen Stammes zu betrachten sind.

Aber woher kommen diese Achäer und wie lässt sich ihr Zusammenhang mit dem hellenischen Stamme nachweisen? Wenn es richtig ist, dass der achäische Stamm der herrschende im eigentlichen Hellas Thessaliens war (Il. II 684 u. IX 395); so waren die Achäer ohne Zweifel auch diejenigen, die den hellenischen Namen zuerst nach Griechenland hinein mit sich führten, einen Namen, der immer hinter dem achäischen herfolgt und sich bei Homer über ganz Griechenland ausbreitet. Die erste Form des Namens findet sich bei den Σελλοί oder Ἑλλοί in Nord-Thessalien; die zweite im eigentlichen Ἑλλάς Süd-Thessaliens; die dritte in dem weiteren Gebrauche des Wortes für Griechenland nördlich vom Isthmos. Der Name gewinnt seine Ausdehnung offenbar zu der Zeit, wo die Achäer südwärts ziehen, wie das Haus des Odysseus nach Ithaka, das des Neleus nach Pylos, die Pelopiden nach Mykene und Sparta, Tydeus von Aetolien nach Argos. Alles dieses findet seine Bestätigung durch die spätere Tradition.[178]) Die Ueberlieferung, welche Phthiotis in Süd-Thessalien zur Wiege des achäischen Stammes machte, hat sich bis in die Zeit des Polybios hinein erhalten (XVIII 30. vgl. V 65, 3 u. 11).

Die Ansicht, dass Agamemnon und sein Haus die eigentlichen Häupter des achäischen Stammes waren, wird auch durch die Thatsache bestätigt, dass die Achäer zugleich mit den Pelopiden verschwinden; denn in der nachhomerischen Litteratur hat der achäische Name aufgehört als Gesammtbezeichnung für die griechische Nation zu dienen. Da die Pelopiden die Führer der Achäer waren, so ist damit auch erwiesen, dass die Achäer in Homers Zeit an der Spitze aller hellenischen Stämme standen, der Dorier, der Aeoliden, der Kephallenen u. a., so dass sie in der That der eigentliche Typus des Hellenismus selbst waren.

Das homerische Gemälde ist demnach folgendes: zuerst haben wir das ferne schwerwinterliche Dodona Thessaliens und daselbst die Helloi oder Selloi, den eigentlichen Mutterstamm der Hellenen.

---

178) Ueber diese findet sich das Nähere Bd. I S. 475. 476 des Originalwerkes.

Von ihnen, die unter den Contingenten des griechischen Heeres nicht auftreten, müssen die wandernden Völkerschaften, die der thessalischen Ebene den Namen Hellas gaben, ausgegangen sein. Allmählich zur Civilisation gelangt werden sie Ἕλληνες und breiten sich in Folge ihrer angebornen Energie nach Süden aus. Die herrschenden Familien ihrer Stämme gaben eine jede ihrem Oberhaupte die Würde des Titels ἄναξ ἀνδρῶν und nahmen diesen Titel mit sich in die südlichen Provinzen, wo sie sich niederliessen. Agamemnon hat das Recht auf diesen Titel als das Haupt einer dieser Familien, welche an der Spitze des grossen achäischen Stammes stand.

§. 39. Anchises und Aeneias.

Dass der griechische Titel ἄναξ ἀνδρῶν mit seiner specifischen Bedeutung auch bei den Troern sich vorfindet, darf nach dem, was über die Verwandtschaft der Troer mit den Griechen an einem anderen Orte erörtert ist,[179]) nicht auffallen.

Die auf Anchises und Aeneias bezüglichen Thatsachen bei Homer sind folgende: 1. Anchises tritt nicht mit unter der Zahl der Demogeronten in Troja auf. Der Grund hierfür kann nicht darin gesucht werden, dass er durch seinen Sohn Aeneias bereits vertreten wurde. Denn auch die Söhne der um Priamos versammelten Demogeronten (Il. III 146—148) finden wir als Kämpfer in den Reihen der Troer. Auch war er nicht durch die Lage seiner Besitzungen im Gebirge der Theilnahme am Kriege überhoben; denn Aeneias war, ehe er nach Troja kam, nur durch göttliche Vermittlung aus den Händen des Achilleus befreit (Il. XX 90—93. 128—131). Wenn nun gleichwol Anchises nicht mit in der Zahl der Demogeronten auftritt, so scheint dies entweder in seinem hohen Range oder in einer gewissen Rivalität zwischen den dardanischen Familien seine Erklärung zu finden. 2. Es fehlt auch nicht an deutlichen Zeichen für eine gewisse Eifersucht zwischen Aeneias und der troischen königlichen Familie. Ein solches findet sich Il. XIII 459—461. Einige Erklärer haben das gespannte Verhältnis zwischen Aeneias und Priamos durch die Annahme zu erklären versucht, dass Aeneias und Anchises die Auslieferung der Helena empfohlen hätten. Nach Il. III 159

---

179) Achaeis § 11.

scheint diese aber der allgemeine Wunsch der Demogeronten gewesen zu sein, und Antenor ist es, der zuerst den Vorschlag macht, nicht Aeneias oder Anchises. Auch das Benehmen des Aeneias kann die gegen ihn gefühlte Eifersucht nicht erklären. Er ist nirgends in Opposition mit Hektor; auch drängt er nicht wie Polydamas dem Hektor einen Rath auf, den dieser nicht geneigt ist anzunehmen (Il. XII 210—229 und 230 ff.).[180] Wenn aber die Linie des Anchises als die ältere Linie einen Anspruch auf den Titel ἄναξ ἀνδρῶν hatte, so war nichts natürlicher als diese Eifersucht zwischen der jungen und reichen Stadt der Ebene und der alten aber verhältnismässig armen Stadt der Hügel. 3. Ein anderes bemerkenswerthes Zeichen für die besondere Stellung des Aeneias liefert die Schmähung des Achilleus (Il. XX 179—183), auf welche Aeneias auffallender Weise mit der Angabe seiner Genealogie (200—241) antwortet, nach welcher doch Achilleus gar nicht gefragt hatte.[181] Das sieht ganz so aus, als wollte Aeneias seine Anwartschaft auf den Thron dadurch rechtfertigen. 4. Während Ἴλιος, die Stadt des Priamos, um etliche Generationen jünger war, da sie wahrscheinlich unter Ilos gegründet wurde, herrschte Anchises in Δαρδανίη, dem ursprünglichen Sitze (Il. XX 216); denn sein Sohn Aeneias ist Führer der Dardaner (Il. II 819—823), der Bewohner jenes Hügellandes (Il. XX 218), und die Trennung der königlichen Familie tritt gerade auf dem Puncte ein, wo zuerst der Ilische Name auftritt (Il. XX 231). 5. Aeneias wird stets als eine Person von grösserer Bedeutung dargestellt. Von ihm wie von Hektor heisst es: θεὸς ὣς τίετο δήμῳ (Il. XI 58). Im troischen Heere kommt ihm ausser Hektor niemand im Range gleich (Il. V 180. XIII 463 ff. XVII 485. XX 83). Er wird als Τρώων βουληφόρε angeredet; sein Name wird häufig mit dem des Hektor vereinigt (Il. VI 75 vgl. 77. XVII 513), dem er Il. V 467 gleichgestellt wird. Poseidon prophezeit ihm, dass das Scepter des Dardanos in der Linie des Anchises bleiben solle (Il. XX 302—308).[182] 6. Ob Priamos die ältere oder die jüngere Linie repräsentierte, ist aus Homer nicht

---

180) Ilios § 17, 1.

181) Ueber die Unächtheit dieser Stelle s. die Anm. zu Ilios § 17; und Jacob über die Entstehung der Il. und Od. S. 79 und S. 329.

182) Eine ansprechende historische Erklärung dieses berühmten Wortes des Homer giebt Giseke thrakisch-pelasg. St. Anm. 13.

deutlich zu ersehen. In Il. XXIV 546 wird nur gesagt, dass er die anderen Fürsten jener Gegend durch Reichthum und durch die Zahl seiner Söhne übertraf. Auch Il. XX 240 bringt diese Frage nicht zur Entscheidung, ausser etwa durch die Reihenfolge der Namen. Die Söhne des Tros stehen in folgender Reihenfolge: 1. Ilos, 2. Assarakos, 3. Ganymedes. Dann wird das Schicksal des Ganymedes erzählt und hierauf die Linie des Ilos bis Priamos und die des Assarakos bis Anchises angegeben. Der Linie des Priamos ist also hier der Vortritt gegeben; andererseits aber erwähnt Aeneias seine Abstammung von Anchises vor der des Hektor von Priamos (Il. XX 240). 7. Merkwürdig ist, dass der Titel ἄναξ ἀνδρῶν dem Anchises (Il. V 268) und bald nachher dem Aeneias (311) bei einer Gelegenheit beigelegt wird, wo der Dichter von den Rossen berichtet, die Zeus dem Tros zum Entgelt für Ganymedes gab. Diese Rosse fielen der Linie des Priamos zu, welche die reichere und mächtigere war und welche ja auch die für Rosszucht geeignete Ebene besass (Il. XX 221). Aber scheint es nicht fast so, als ob das Verfahren des Anchises, welcher sich durch List die Zucht dieser Rosse zu verschaffen wuste, einer Eifersucht zwischen den beiden Häusern zugeschrieben werden müste?

So scheinen denn nach dem Gesagten Anchises und Aeneias das vollkommenste Beispiel des ἄναξ ἀνδρῶν zu gewähren. Sie verbanden mit ihrer Herrscherwürde nicht nur eine Abstammung von dem ersten Ahnherrn in gerader Linie und von Zeus, sondern auch den ununterbrochenen Besitz des ursprünglichen Herrschersitzes.

§. 40. Augeias.

Wir finden bei Homer verschiedene Spuren von einer Beziehung zwischen Elis und Nordgriechenland. Ein Theil derselben knüpft sich an die Person des Augeias. Er wird nur dreimal in der Ilias erwähnt: 1. Polyxeinos, einer der vier Führer des Epeiischen Contingentes, ist ein Sohn des Agasthenes, der ἄναξ und ein Sohn des Augeias genannt wird (Il. II 623). 2. Augeias, ἄναξ ἀνδρῶν, behielt die von Neleus nach Elis zu den Spielen gesandten Rosse zurück (Il. XI 701). Die Folge davon war ein Krieg. 3. In diesem tödtet Nestor den Mulios, der mit des

Augeias ältester Tochter Agamede verheiratet war, ἣ τόσα φάρμακα ᾔδη, ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών Il. XI 741.[183]) Augeias ist also zwei Generationen vor dem troischen Kriege ἄναξ ἀνδρῶν in Elis; er ist Nachbar der Achäer (Il. XI 759) und scheint, weil die pylischen Achäer an seinen Spielen theilnehmen wollen, gleichen nationalen Ursprung mit diesen zu haben. Schon der Umstand, dass er Spiele feiert, und der Ort, wo er sie feiert, zeugen für seinen hellenischen Ursprung.[184]) Wir finden übrigens noch manche andere Zeichen der Abstammung des Augeias von einer der herrschenden hellenischen Familien in persönlichen sowol wie in localen Notizen, durch welche Elis, das Gebiet des Augeias, mit dem Norden und besonders mit Thessalien in Verbindung gesetzt wird.

Zu den ersteren gehört, dass Thamyris, der am Alpheios in Elis sein Ungemach erlitt, von Oechalia im Thale des Peneios kam (Il. II 592 ff.), einem Theile des homerischen Thessalien oder Hellas in engerem Sinne (Il. II 730). Auch der ihm verliehene Name Θρήξ scheint sich nicht weiter südwärts als bis zu den thessalischen Bergen erstreckt zu haben. Er kam ferner von Eurytos (Il. II 596), Herrscher von Oechalia (Il. II 730). Der Name Eurytos war aber unter den Aktoriden geläufig; ein Aktoride Eurytos ist epeiischer Führer (Il. II 621), und ebenso finden sich Nachkommen des Aktor im epeiischen Heere (Il. XI 709. 739). Sie kommen aber auch in Thessalien oder Phthiotis vor (Il. XVI 189) und in der Nähe von Aspledon und dem Minyeischen Orchomenos zwischen Böotien und Phokis (Il. II 513). Endlich hören wir auch, dass Nestor von Pylos her (τηλόθεν) berufen wird, um mit Peirithoos und anderen in Thessalien gegen die Kentauren zu kämpfen (Il. I 270).

Zu den localen Notizen gehört zunächst, dass das pylische Heer an dem Flusse Minyeios Halt macht (Il. XI 722), der offenbar nach dem peloponnesischen Minyae genannt ist. Es gab aber auch ein Minya in Thessalien (Cramer's Griechenland I 449), und das nördliche Orchomenos hiess das Minyeische (Il. II 511). Ueberhaupt ist kein Theil von Mittel- und Südgriechenland so reich an

183) Ueber Nestors Erzählung Il. XI 668—762, die aus mehrfachen Gründen als Interpolation anerkannt wird, vergl. A. Mommsen Philol. VIII 751 und Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 159 ff.

184) Achaeis § 25.

localen und persönlichen Zeichen einer Verbindung mit dem Norden und Thessalien als Elis und dessen Nachbarschaft.[185]).

Aber Augeias trägt noch ein besonderes locales Merkmal. Von gröster Wichtigkeit für die Untersuchung über die Ausbreitung des hellenischen Stammes ist ausser dem Namen Hellespontos und Selleeis[186]) eine Gruppe auch etymologisch verwandter Namen: 1. Ἐφύρη.[187]) 2. Ἔφυροι, ein offenbar thessalischer Stamm (Il. XIII 301). 3. Φᾶρις Il. II 582, in Lakedämon. 4. Φεραί Il. II 711, in Thessalien. 5. Φηρή Il. V 543, zwischen Pylos und Sparta. 6. Φηραί Il. IX 151. 293. Od. III 488. Dasselbe. 7. Φεαί Od. XV 297 (Strabo VIII 3. p. 351), nach dem Schol. dasselbe wie Φηραί. 8. Φεῖα Il. VII 135 am Jardanos und wahrscheinlich auch an der arkadischen Grenze nach Pylos zu; nach der Meinung des Scholiasten aber dasselbe wie Φεαί (Schol. Il. VII 135. Od. XV 297. Cramers Griechenland III 87). 9. Φηρητιάδης Il. II 763. XXIII 376, Name des Eumelos, eines Sohnes des Admetos, Herrschers von Φεραί (Il. II 711). 10. Φέρης, einer von den Söhnen des Kretheus, eines thessalischen Königs (Od. XI 259). 11. Φῆρες ὀρεσκῷοι (Il. I 268), λαχνήεντες (Il. II 743), ein Bergvolk wie die Σελλοί, roh an Sitten und aggressiv gegen die Bewohner der Ebene (Il. II 743 und daselbst ἐτίσατο). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die kriegerischen kühnen und beutelustigen Helloi die von ihnen gegründeten festen Plätze ebenso Ἐφύρη oder Φήρη nannten, wie die Pelasger, ein ackerbautreibendes friedliebendes Volk, die von ihnen cultivierten Ebenen mit dem Namen ἄργος bezeichneten.

Homers Zeugnisse über das Vorherrschen dieser Namen[188]) sind genau von der Art, dass sie eine Verbindung zwischen ihnen auf der einen und zwischen Thessalien mit den hellenischen Familien auf der anderen Seite feststellen. 1. Fünf Generationen vor dem troischen Kriege war Sisyphos, ein Sohn oder Abkömm-

185) Den Nachweis hiefür s. Bd. I S. 503. 504 des Originalwerkes.

186) Achaeis § 11.

187) Ueber den etymologischen Zusammenhang dieser Gruppe von Wörtern vgl. Bd. I S. 509—513, wo jedoch viel unhaltbares gegeben wird. Beachtenswerther ist jedenfalls die Etymologie von Ἐφύρη bei G. Curtius griech. Etymol. II S. 289: Ἔφυρα von der W. Foρ „Warte" (No. 501), eine für die festen Plätze eines kriegerischen Volksstammes sicherlich sehr geeignete Bedeutung.

188) Eustath. p. 316 zählt 9 Ephyre auf.

ling des Aeolos, in einem Ephyre ansässig, welches in der Nähe des Gebietes des Proitos μύχῳ Ἄργεος ἱπποβότοιο lag. Bellerophontes, der Grossohn des Sisyphos, wurde von Proitos, dem Könige der Argiver, vertrieben und war ξεῖνος des Oeneus, des Vorfahren des Diomedes (Il. VI 152 ff.). Dieses Ephyre muss das spätere Korinth gewesen sein (Prop. II 5, 1). Aber der alte Name Ephyre verschwand zugleich mit der Vertreibung des Bellerophontes zwei Generationen vor dem troischen Kriege. Wir hören von ihm in der Ilias nur als von Korinth und als einem Theile des Mykenischen Reiches. In der Zeit des Sisyphos sehen wir also den Aeoliden-Namen, der ein ächt hellenischer und durch die Sage hauptsächlich mit Thessalien verbunden ist, mit dem localen Namen Ephyre in Verbindung gebracht. 2. Die Ephyroi Il. XIII 301 müssen Thessalien angehören, denn der Name Θρήκη reicht nicht weiter nach Süden, und Thessalien ist der einzige bekannte Sitz der Phlegyer. 3. Das Ephyre in Od. I 259. II 328 muss das des Augeias in Elis gewesen sein.[188a]) Zunächst ist es wahrscheinlich, dass es im Peloponnes lag; denn die Reise des Telemachos dehnte sich doch wahrscheinlich nicht über den Peloponnes hinaus aus. Seine Familie hatte nemlich Verkehr mit dem Jasischen Argos oder dem westlichen Peloponnes (Od. XVIII 246). Daher fürchten die Freier, dass Odysseus sich nach Pylos oder Elis, wo die Epeier herrschen, um Beistand wenden werde (Od. XXIV 430); daher finden wir Od. II 326 Ephyre mit Pylos und Sparta (ἢ ὅ γε καὶ Σπάρτηθεν) verbunden. Wahrscheinlich soll der Name Ephyre hier das Od. XXIV 430 genannte Elis und die Epeier vertreten. Da Korinth zur Zeit des troischen Krieges den Namen Ephyre nicht mehr hatte, so kann das hier genannte Ephyre nur das eleische sein, mit welchem also Augeias als Herrscher von Elis in Beziehung steht. Noch deutlicher tritt eine solche Beziehung durch die φάρμακα (Il. XI 740) hervor. Denn es ist kaum anders möglich als die Zauberkräuter, durch welche Ephyre berühmt war (Od. I 259 ff.), mit Agamede, der kräuterkundigen Tochter des Augeias (Il. XI 740), in Beziehung zu setzen.

Fragt man aber, welche Stellung Ilos, der Sohn des Mermeros, in Ephyre, wo Augeias Herrscher gewesen war, einnahm (Od. I 259); so ist recht wol möglich, dass in einer Zeit, wo

188a) Vgl. auch Ameis zu α 259.

die patriarchalische Regierungsform in Elis aufgehört hatte, ein Ilos Besitzer desjenigen Ortes wurde, der in Nestors Knabenalter noch dem Augeias unterthan war.

Fassen wir alle die Gründe, auf denen des Augeias Anspruch auf den Titel eines *ἄναξ ἀνδρῶν* beruht, kurz zusammen, so sind es folgende: 1. Augeias steht in Verbindung mit den *φάρμακα* Il. XI 739—741. 2. Die *φάρμακα* mit Ephyre Od. I 259. 3. Ephyre mit Sisyphos Il. VI 152. 153. 4. Sisyphos ist Sohn des Aeolos Il. VI 154. 5. Aeolos als Ahnherr mehrerer der grossen griechischen Häuser und wenigstens eines *ἄναξ ἀνδρῶν* (Achaeis § 42) ist ächt hellenisch. 6. Aeolos muss auch göttlicher Herkunft sein, denn der Aeolide Bellerophontes ist *θεοῦ γόνος* Il. VI 191, d. i. des Zeus. Denn wenn keine besondere Beziehung auf eine andere bestimmte Gottheit im Texte vorliegt und eine persönliche Handlung oder ein persönliches Attribut beschrieben wird, so bedeutet *θεός* gewöhnlich so viel wie Zeus.[189])

§. 41. Euphetes.

Euphetes wird nur einmal in den Gedichten erwähnt (Il. XV 530 ff.). Hier hören wir von einem Ephyre am Selleeis, von wo Phyleus einen Zauberpanzer holte, ein Geschenk seines Gastfreundes (*ξεῖνος*) Euphetes. Gastfreundliche Beziehungen scheinen im allgemeinen nur zwischen Personen gleichen oder fast gleichen Ranges bestanden zu haben; vermuthlich war also Euphetes Herrscher von Ephyre, welches durch seinen eigenen Namen und durch den des Flusses Selleeis mit der Wiege der hellenischen Stämme in Beziehung steht. Wo dieses Ephyre lag, ob es das in Elis oder das Il. II 659 genannte war, ist aus der Stelle selbst nicht zu ersehen. Aus letzterem, das ebenfalls am Selleeis lag, führt Herakles die Astyocheia fort, nachdem er bereits viele Städte zerstört hatte. Dieses Ephyre in Il. II 659 kann schwerlich das eleische gewesen sein. Denn es ist weit wahrscheinlicher, dass Tlepolemos von Thessalien als von Elis aus nach Rhodos auswanderte (Il. II 667). Wenn ferner Astyocheia, die Mutter des Tlepolemos (Il. II 657 f.), dieselbe ist wie Astyoche, die dem Ares Askalaphos und Jalmenos gebar (Il. II 512 f.), so ist wegen der thrakischen Heimat

189) Aehnliches bemerkt auch Braune Anm. z. d. 14 B. der Odyssee Progr. Frankfurt a. O. 1855 S. 6 (Od. XIV 242. 444. IV 181), der darin eine monotheistische Tendenz zu erkennen meint. Aber vgl. Ameis zu *ξ* 444.

des Ares[190]) viel wahrscheinlicher, dass Tlepolemos dem benachbarten Thessalien und nicht dem fernen Elis in Südgriechenland angehörte. Askalaphos und Jalmenos, Herrscher über das Minyeische Orchomenos, sind ebenfalls dem südlichen Thessalien benachbart. Wenn ferner Nestor (Il. XI 688—695) bemerkt, dass die Pylier sich gegen die Einfälle der Eleier nicht zu vertheidigen vermochten, weil Herakles ihr Land verwüstet und ihre Fürsten getödtet habe, so würde diese Bemerkung, wenn das eleische Ephyre und seine Nachbarschaft ebenfalls von Herakles zerstört gewesen wäre, ganz ungeeignet sein. Wenn aber das Il. II 659 erwähnte Ephyre nicht das eleische und ebensowenig das korinthische Ephyre gewesen sein kann, so werden wir von selbst nach Thessalien, dem Hauptschauplatze der Thaten des Herakles, verwiesen. Einer nachhomerischen Ueberlieferung zufolge[191]) war Astyocheia Tochter des Phylas; ein Phylas ist aber nach Il. XVI 179 ff. Grossvater des Eudoros, eines von den fünf Befehlshabern des Achilleus, die doch vermuthlich Thessalier waren.

Wenn also Euphetes, der ἄναξ ἀνδρῶν genannt wird (Il. XV 532), in Ephyre regierte und dieses in Thessalien, dem eigentlichen Sitze der Helloi lag, so dürfen wir auch annehmen, dass er diesen Titel als einen patriarchalischen in Folge seiner Abstammung führte.

Folgt man der gewöhnlichen Annahme, welche das Ephyre des Tlepolemos mit dem in Elis identificiert; so ist der Nachweis des Titels ἄναξ ἀνδρῶν für Euphetes noch leichter. Denn Augeias lebt zwei Generationen vor dem troischen Kriege als Herrscher von Ephyre und führt den Titel ἄναξ ἀνδρῶν. Euphetes als Zeitgenosse des Phyleus, dessen Sohn Meges am troischen Kriege theilnimmt, ist eine Generation nach Augeias zu setzen; ist ebenfalls Herrscher in Ephyre und führt ebenfalls den Titel ἄναξ ἀνδρῶν. Wenn nun das Ephyre des Euphetes das in Elis gelegene war, so ist auch die Annahme schwer zu vermeiden, dass Euphetes der Sohn des Augeias war.

Für die Identificierung des Ephyre des Euphetes mit dem eleischen spricht noch ein anderer Umstand. Wir finden Meges, den Sohn des Phyleus, der ein ξεῖνος des Euphetes war, als Führer der epeischen Truppen (Il. XIII 692) im Kampfe, während

190) Olympos § 41.
191) Apollod. II 7, 6.

die Truppen, die er nach Troja führte, von Dulichion und den Echinaden kamen (Il. II 625—630). Dies lässt sich entweder nur durch eine Verbindung seiner Familie mit dem Lande der Epeier erklären; oder es waren Epeier, die sein Vater Phyleus über den korinthischen Meerbusen von Elis mit sich geführt hatte. In beiden Fällen ist eine Beziehung zwischen Elis und der Familie des Meges nachgewiesen,[191a]) und Euphetes, der ξεῖνος jener Familie, hatte seinen Sitz vermuthlich im eleischen Ephyre.

§. 42. Eumelos.

Eumelos, der φίλος παῖς des Admetos, eines thessalischen Fürsten, der nie anders als in Form eines obliquen Casus vorkommt, und dem also zufolge des homerischen Gebrauches der Titel ἄναξ ἀνδρῶν nicht beigefügt werden konnte, befehligt die Truppen seines Vaters, und da Pherae zuerst genannt ist, so dürfen wir annehmen, dass dieses die Hauptstadt seines Reiches war (Il. II 711—715). Pheres, der Vater oder Ahnherr des Admetos (Il. II 763), war aus der Uebereinstimmung der Namen zu schliessen vermutlich der Gründer von Pherae, welches als eine von den alten Niederlassungen der Helloi in Thessalien zu Admetos in derselben Beziehung steht, wie Ephyre zu Augeias, Euphetes und dem älteren Aeoliden Sisyphos (Il. VI 152. 210). Dieser Pheres war aber nach Od. XI 258 der Sohn des Kretheus und der Tyro; Kretheus aber ein Sohn oder Abkömmling des Aeolos (Od. XI 237). Unter Homers griechischen Genealogien sind die der Aeoliden die längsten. Von Aeolos bis Glaukos II sind sechs Generationen, und hier haben wir von Kretheus bis Eumelos ebenfalls vier oder mehr, je nachdem wir Kretheus als Sohn oder als Grossohn des Aeolos annehmen. Eumelos stammt also in männlicher Linie von Aeolos ab, von dessen Nachkommen einige nach Homers Zeugnis den Charakter und den Titel eines ἄναξ ἀνδρῶν haben. Durch seine Abstammung von Aeolos ist er auch ein Abkömmling des Zeus und er erfüllt somit alle für den Titel eines ἄναξ ἀνδρῶν aufgestellten Bedingungen.

Der Fall des Eumelos gewährt aber noch einen anderen Gesichtspunct für die Phrase ἄναξ ἀνδρῶν. Im Kataloge wird seine Abstammung von mütterlicher Seite erwähnt, die durch Alkestis, Tochter des Pelias, auf Poseidon zurückführt (714. 715). Ohne

191a) Vgl. auch Faesi zu Il. II 627.

Zweifel verdiente aber seine Abstammung von Zeus auf väterlicher Seite mehr Beachtung als die von Poseidon durch den Bastard Pelias. Und doch hat Homer von der Abstammung des Eumelos von Zeus nirgends Notiz genommen, ausser wenn wir annehmen, dass dieselbe in dem Titel ἄναξ ἀνδρῶν implicite enthalten war.

Andere thessalische Fürsten wie Podaleirios und Machaon, Söhne des Asklepios, Polypoites, Sohn des Peirithoos und Grossohn des Zeus, Eurypylos, Protesilaos und Philoktetes, welche kein persönliches oder locales Zeichen der besonderen Abstammung und socialen Stellung, auf welchen der Titel ἄναξ ἀνδρῶν beruht, an sich tragen, haben denselben auch nicht erhalten.

§. 43. Negative Beweismittel.

Als negative Beweise für die Behauptung, dass der Titel ἄναξ ἀνδρῶν eine ganz specifische Bedeutung hat, verdienen folgende beachtet zu werden:

1. Die Stellung des Priamos in Troas, wo er der gröste Mann des nordwestlichen Asien war (Il. XXIV 543—546), und die des Hektor und Paris als seiner Erben konnte die höchsten Epitheta beanspruchen; aber dennoch ist keiner aus der Ilischen Familie ἄναξ ἀνδρῶν genannt.

2. Wäre die Phrase ἄναξ ἀνδρῶν ein bloss allgemeiner ehrender Titel gewesen, warum sollte sie dann nicht gerade so wie κρείων auf Alkinoos, der ein König über Könige war, oder auf seinen Bruder Rhexenor oder auf seinen Vater Nausithoos angewendet sein? Aber schon die göttliche Abstammung der Phäaken von Poseidon stand der Zulassung des Titels im Wege, ein neuer Beweis für die specifische Natur desselben.

3. Glaukos, ohwol Aeolide, konnte den Titel nicht erhalten, weil er nicht mehr Häuptling eines hellenischen Stammes war. Sein Grossvater Bellerophontes war als Flüchtling in ein südasiatisches Land gewandert, dessen Bewohner keine unmittelbare Stammverwandtschaft mit ihm hatten.

4. Sarpedon war ebenso wenig wie Glaukos für den Titel geeignet. Er stammte ausserdem nicht in männlicher Linie von Aeolos.

5. Auch Peleus hatte eine hohe Stellung; auch hier finden wir einen Thron über Throne; denn Patroklos ist διογενής und folglich auch sein Vater Menoitios, der am Hofe des Peleus weilte; Phönix aber war Herrscher über die Doloper (Il. IX 483). Die

Myrmidonen, über die Peleus herrschte, sind ausserdem ein ächthellenischer Stamm. Aber nur unter den Repräsentanten der älteren Zweige des hellenischen Stammes sind wir berechtigt den patriarchalischen Titel zu finden. Ob aber die Myrmidonen ein älterer Zweig desselben waren, wissen wir nicht. Der Stammbaum des Achilleus scheint eher für das Gegentheil zu sprechen. Denn Aeakos, das Haupt der Aeakiden und Grossvater des Achilleus, ist Sohn des Zeus (Il. XXI 189 f.). Wenn aber einer zur Zeit des troischen Krieges lebenden Person oder deren nahem Ahnherrn Zeus zum Vater gegeben wird; so liegt die Annahme nahe, dass dies dazu dienen sollte, den Mangel berühmter Ahnherren zu ersetzen. Nach der ausserhomerischen Tradition waren die Myrmidonen unter Peleus von Aegina nach Thessalien ausgewandert (Strabo IX 5. p. 433).

6. Menelaos gehört ebenfalls zur höchsten Classe (Il. X 239. Od. IV 174), und Aegisthos hat Jahre lang den Thron der Pelopiden inne; aber weder der eine noch der andere sind Repräsentanten des grossen achäischen Hauses des Pelops.

7. Diomedes ist ein Grieche von höchster Abkunft, er befehligt eines der grösten Contingente. Gleichwol wird weder er selbst, noch sein Vater Tydeus, noch sein Oheim Meleagros, der Achilleus seiner Tage, noch sein Grossvater Oeneus *ἄναξ ἀνδρῶν* genannt. Der Grund ist ohne Zweifel, weil die Oeneiden mit keinem der hellenischen Hauptgeschlechter, weder mit den Aeoliden noch mit den Pelopiden, in Verbindung stehen; auch haben sie keine Beziehung zu den charakteristischen Namen Ephyre und Selleeis.

8. Nestor war ein Krieger ersten Ranges; sein reiches Land stellt ein Contingent von 90 Schiffen, nach dem des Agamemnon das gröste. Im Rathe ist er der erste. Er stammt von Poseidon, während seine Mutter Tyro wahrscheinlich eine Grosstochter des Aeolos war. Aber er stammte nicht in gerader männlicher Linie von Aeolos ab; er war auch nicht das Stammhaupt des achäischen (Il. XI 759) Stammes, über den er herrschte; denn die Pelopiden wurden von den Achäern als ihre Häupter anerkannt. Auch war sein Vater Neleus, offenbar der jüngere der Zwillingsbrüder, vom Norden ausgewandert und hatte wahrscheinlich Pelias in seinem Besitz gelassen.[192] Nestor hat also keines der vier Kennzeichen eines *ἄναξ ἀνδρῶν* aufzuweisen.

192) Agora § 8.

Wenn die Ahnherrn derjenigen Personen, denen Homer den Titel ἄναξ ἀνδρῶν gegeben hat, diesen Titel bei Homer nicht führen, so berücksichtige man, dass alle diese, wie Pelops und seine Linie, Dardanos und seine Nachkommen bis Tros und die älteren Nachkommen des Aeolos, meist nur einmal und selten mehr als zwei- oder dreimal erwähnt werden; und da die homerischen ἄνακτες ἀνδρῶν nicht immer und bei jeder Gelegenheit diesen Titel führen, so darf sein Fehlen auch bei den in Frage stehenden Personen nicht befremden.

Von allen negativen Argumenten ist aber keines mit mehr Zuversicht zu betonen, als das gänzliche Verschwinden des Titels zugleich mit dem homerischen Zeitalter. Denn es war nicht so mit den anderen weniger eigenthümlichen Namen, wie βασιλεύς, ἄναξ, κρείων. Der specifischste von allen, der ἄναξ ἀνδρῶν, verschwand wahrscheinlich, weil seine eigentliche Bedeutung nicht mehr in den Institutionen Griechenlands repräsentiert wurde. Denn der Titel ἄναξ ἀνδρῶν verdankte seinen Ursprung der patriarchalischen Form, die sich in den griechischen Hochlandsstämmen ähnlich wie bei den celtischen Stämmen der brittischen Halbinsel entwickelt hatte. Diese konnte die Vervielfältigung der Niederlassungen in den Ebenen und die daraus sich entwickelnden Folgen sicherlich nicht lange überleben. Der Katalog und andere Theile der Gedichte zeigen deutlich genug, wie die Ursachen, welche im Gefolge dieser Niederlassungen auftraten, bereits gewirkt und dass im politischen Leben der damaligen Zeit wesentliche Veränderungen stattgefunden hatten.[193] So war die Dynastie der Oeneiden unter den Aetoliern verschwunden (Il. II 641), ebenso die der Aeoliden und der Name Ephyre in Korinthos (Il. VI 152 vgl. II 570); Polyxeinos, der Grossohn des Augeias, wird nicht als ἄναξ bezeichnet; Herakles hatte die Städte um Ephyre und um Pylos zerstört (Il. II 659. 660. XI 689. 691); Tlepolemos war im Kriege mit den Herakliden, seinen Verwandten, nach Rhodos auszuwandern genöthigt (Il. II 652 ff.), und alles dieses seit die Perseiden vor den Pelopiden verschwunden waren.

Die in der Odyssee wahrnehmbaren Veränderungen hängen mit Veränderungen,[194] welche über das gesammte politische Leben Griechenlands sich ausgebreitet hatten, eng zusammen. Hier braucht nur

193) Agora § 9 u. 10.

194) Agora § 10.

erwähnt zu werden, dass der Titel ἄναξ ἀνδρῶν in der Handlung der Odyssee nirgends auftritt. Nur zweimal wird er hier gebraucht und zwar in Beziehung auf den verstorbenen Agamemnon. Das Verschwinden des Titels in dem jüngeren Gedichte geht mit der Desorganisation der alten Ordnung der Dinge und der Ideen im politischen Leben Griechenlands Hand in Hand.

§. 44. Resultat.

Die Resultate unserer ethnologischen Untersuchung, soweit sie zu dem vorliegenden Gegenstande in Beziehung stehen, sind:

1. Nach dem homerischen Texte zu schliessen gehörte der Titel ἄναξ ἀνδρῶν der archaistischen Form des Staatslebens an und war stets verbunden mit der durch directe Abstammung überkommenen Führerschaft einer herrschenden Familie, welche das Land, das als die Wiege der Nation galt, bewohnte oder deren Abstammung aus diesem Lande nachweisbar ist. Auch die Abstammung von Zeus ist ein wesentliches Erfordernis für die Berechtigung zu diesem Titel.

2. Jeder der sechs Fälle, in denen Homer den Titel ἄναξ ἀνδρῶν anwendet, steht in Uebereinstimmung mit den dargelegten Regeln.

3. Die Wiege der Geschlechter, welche diesen alten Titel besassen, ist Thessalien, und Hellas war entweder synonym mit Thessalien oder ein Theil desselben.

4. Der Ursprung der so über Griechenland herrschenden Geschlechter ist bei den Helloi zu suchen, welche um Dodona wohnten und offenbar Institutionen hatten, die immer für Bergbewohner charakteristisch gewesen sind, und welche getreuer als die Bewohner der Niederungen den frühesten Typus menschlicher Gesellschaft repräsentieren.

5. Aehnlichkeiten der Helloi mit den Dardanern gewähren einen starken Beweis, dass sie demselben Zweige des grossen Stammes verwandt waren, von welchem ein grosser Theil Europas seine Bevölkerung erhielt.

6. Das patriarchalische System, welches schon vor dem troischen Kriege erschüttert war, wurde durch diesen und durch seine directen und indirecten politischen Folgen noch mehr verändert, und so verschwand denn auch der Titel ἄναξ ἀνδρῶν zugleich mit seiner Basis aus der Litteratur wie aus der Geschichte.

Anhang: der Katalogos.

§. 1. Bedeutung und Eintheilung des Katalogos; die Anrufung.

Der Katalogos im 2. G. der Ilias ist in seiner Weise eine fast eben so charakteristische und bemerkenswerthe Leistung wie manche der hochpoetischen Partien des Gedichtes.[195]) Als Theil der Ilias betrachtet würde er mit mehr Recht den Namen „Heerschau" als „Katalogos" führen; denn es ist eine Revue und nicht ein blosses Verzeichnis, welches uns hier vorgeführt wird.[196]) In historischer Beziehung kann sein Werth kaum zu hoch geschätzt werden; er ist in der That das Doomsday-Book[197]) Griechenlands.

Der griechische Katalog zerfällt in drei Theile: 1) die Anrufung oder das Proömium (484—493); 2) der eigentliche Katalogos (494—760); 3) die Nachschrift oder der Epilogos (761—779). Anfang und Ende desselben hat der Dichter durch glänzende Gleichnisse geschmückt (455—483. 780—785).[198]) Dann folgt der troische Katalog (816—877), ein Werk von geringerer Ausdehnung und Schwierigkeit und von weniger fesselndem Interesse, aber dennoch mit Sorgfalt ausgeführt.

Das Proömium enthält die Anrufung der Musen, unter den wenigen, die in den Gedichten vorkommen, die feierlichste. Diese letzteren sind folgende: Il. I 1 Einleitung in die Ilias, an die θεά gerichtet. Il. II 761 in der Nachschrift des Katalogos. Il. XI 218 vor der Aufzählung der von Agamemnon erschlagenen Krie-

---

195) Von deutschen Kritikern, selbst von den Vertretern der Einheitstheorie wird jedoch der Katalogos als ein für sich gedichtetes Stück anerkannt. Vgl. Nitzsch Beitr. z. Gesch. d. ep. Poes. S. 472.

196) Aber nach Ton und Inhalt dennoch verschieden von der Musterung des Agamemnon Il. IV 223—432.

197) Das Verzeichnis des gesammten Grundbesitzes aus den Zeiten Wilhelms des Eroberers.

198) Ueber diese vgl. Nägelsbach Anmerk. S. 201—209. K. A. J. Hoffmann Progr. Lüneburg 1850 S. 6. Nitzsch Beitr. z. Gesch. d. ep. Poes. S. 328 ff. 331 Anm. 41 und Döderleins Anmerk. zu Il. II 455 in seiner Ausgabe der Ilias. 1863. Andere erkennen in den fünf Gleichnissen nur verschiedene Variationen über dasselbe Grundthema; so Hermann de iteratis ap. Homerum p. 10. Jacob Entstehung der Il. u. Od. S. 182 f. Köchly de Iliadis B 1—483 p. 22 f. La Roche über die Entstehung der hom. Ged. in der Z. f. österr. Gymn. 1863. 3. S. 171.

ger. Il. XIV 508 vor der Aufzählung der griechischen Führer, welche verschiedene Troer tödteten. Il. XVI 112 vor der Erzählung von dem troischen Angriffe auf das griechische Schiffslager. Od. I 1 Einleitung in die Odyssee, an die *Μοῦσα* gerichtet. Die Anrufung im Proömium des Katalogos sowie diejenigen im 11. und 14. Gs. der Ilias stehen in Beziehung zu einer hesonderen Anstrengung des Gedächtnisses; denn die Aufzählungen, denen die Anrufung der Musen vorausgeschickt ist, bestehen aus Namen, die nicht durch irgend ein natürliches Band mit einander verbunden sind. Wenn nun der Dichter seine Dichtung niedergeschrieben hätte, so wäre die Anrufung der Musen unpassend und bedeutungslos gewesen; denn schon durch eine Reihe schöner Gleichnisse hatte er den Gegenstand auf die angemessene Höhe erhoben, und als geschriebener Katalog betrachtet gehörte er unter die *sermoni propiora* und war für die Composition einer der leichtesten Theile des Gedichtes. Wenn aber das Gedicht für den mündlichen Vortrag berechnet war, so war der Katalog wegen der grossen Menge Details, die er enthält und die nicht durch ein natürliches und allgemein fassliches Band mit einander verbunden sind, äusserst schwierig. Zwar wendet sich der Dichter an die Musen, weil sie allgegenwärtig und allwissend seien, während er, der Dichter, allein vom Gerüchte (*κλέος*) abhänge. Das gilt aber für den Stoff des Gedichtes überhaupt. Der Grund, weshalb diese Bemerkung in so markierter Weise vorgebracht wird, muss daher in der schwierigen Natur der besonderen Aufgabe des Dichters liegen; und diese Schwierigkeit liegt in nichts anderem als in der Anstrengung des Gedächtnisses.[199] Die Anrufung enthält aber noch einen anderen Beweis für die Ansicht, dass die Gedichte für den mündlichen Vortrag bestimmt waren, in den Versen 489—490. Nichts kann, wenn der Dichter in Begriff war den mündlichen Vortrag zu beginnen, mehr an seinem Platze sein, als eine Hinweisung auf die unzureichende Fähigkeit der physischen Vortrags-Organe; nichts war aber weni-

199) Mit noch genauerer Unterscheidung macht Nitzsch Beitr. z. Gesch. d. ep. Poes. S. 383 Anm. 95 die feine Bemerkung, dass der Dichter die Musen anrufe, entweder wenn er besonders der Treue (Il. XI 218. XIV 508. XVI 112. II 761) oder aber der Stärke des Gedächtnisses bedürfe (Il. II 484—493). Man darf daher auch die Ansicht von A. Mommsen (Philol. V 3. S. 526), dass der Verfasser des Musengebetes auf Böotien hinweise, wol auf sich beruhen lassen.

ger an seinem Platze, wenn er es mit einem geschriebenen Gedichte zu thun hatte. Die misbräuchliche Nachahmung späterer Dichter (Vergil Aen. VII 641—646. Georg. II 43 f.) kann für die richtige Auffassung der homerischen Stelle nicht maassgebend sein.

§. 2. Verschiedene Arten der Anordnung.

Im Kataloge selbst muste der Dichter die verschiedenen Staaten Griechenlands durchgehen, welche 29 Contingente von verschiedener Stärke stellten, die jedesmal durch die Zahl der Schiffe angegeben wird. Diese Contingente stehen unter 45 Führern, deren Genealogien bei einigen hinzugefügt sind. Sie kommen von 171 griechischen Städten. Der Eigennamen im eigentlichen Sinne sind im griechischen Katalogos 396, im troischen 105, zusammen 501. Sie müssen eine Auswahl aus einer noch grösseren Zahl sein; denn es gab Städte in Griechenland (z. B. *Φηραί* im Peloponnes Od. III 488 und verschiedene Städte mit dem Namen *Ἐφύρη*)[200], die im Kataloge nicht genannt sind; und das steigerte wiederum die Schwierigkeit das Verzeichnis im Gedächtnisse zu behalten. Ausserdem war es schwierig für die Darstellung der Theile eines aus so verschiedenen Gegenden zusammengekommenen Heeres eine passende Anordnung zu wählen. Aber trotz aller dieser Schwierigkeiten hat der Dichter dennoch mit grosser Geschicklichkeit für den griechischen Katalogos eine Anordnung gewählt, die ihn in den Stand setzte, die verschiedenen Abtheilungen zu einer Art von Ganzem zu vereinigen. Seine Anordnung ist eine geographische. Nehmen wir den Continent und die Inseln, welche das griechische Heer stellten, zusammen, so werden wir finden, dass sie eine Art elliptischer Figur bilden, die sich mehr noch als die Inselgruppe, welche nachher den Namen *Κυκλάδες* erhielt, der Form eines Kreises nähert. Die vom Festlande und den Inseln gebildete Hauptfigur füllt nemlich etwa zwei Drittel eines vollständigen Kreises aus, indem Thessalien das Ende der Curve im N. und Kalydnae mit den anderen kleinen Inseln im S—O. bildet.*) Es verdient nun beachtet zu werden, dass der Dichter nicht die Weise der Aufzählung gewählt hat, die als die einfachste erscheinen dürfte, nemlich die mit Thessalien im N. zu beginnen und mit

200) Achaeis § 40 u. 41.

*) S. die Charte zum Katalogos A.



Kalydnae und den anderen kleinen Inseln in S—O. zu schliessen. Wären die territorialen Unterabtheilungen regelmässig gewesen, so würde diese Weise bequem gewesen sein; aber in Folge ihrer grossen Unregelmässigkeit muste dieselbe ganz unzweckmässig erscheinen. Ferner hätte er mit Agamemnons Truppen beginnen und dann mit den anderen Staaten je nach ihrer politischen Wichtigkeit und der Stärke ihres Contingentes fortfahren können. Aber zwei Hindernisse standen diesem Wege entgegen: erstlich liess sich ihre Anordnung nach diesem Principe nicht leicht entscheiden; und zweitens scheint es, als habe der Dichter in bewuster Absicht und mit grosser Geschicklichkeit hier wie auch sonst alles vermeiden wollen, was Gefühle der Eifersucht zwischen den einzelnen Staaten Griechenlands hätte erwecken können. Natürlich gilt das nicht von der Suprematie des Agamemnon; aber wenn er versucht hätte die Truppen des Nestor, Diomedes, Menelaos, der Athener, Arkadier, Phthier nach diesem Principe zu ordnen, so würde er mit seiner gewöhnlichen Vorsicht und sonstigen Behandlungsweise in Conflict gerathen sein. Homer ist also in seiner Anordnung nicht der allgemeinen Form seines in einen continentalen und in einen insularischen Theil zerfallenden Territoriums gefolgt; er hat auch nicht mit dem wichtigsten politischen Gliede des Heeres, sondern mit den weder mächtigen noch alten, noch besonders ausgezeichneten Böotiern den Anfang gemacht und hat auch selbst den Peloponnes nicht als eine besondere Abtheilung Griechenlands behandelt, sondern hat ihn, wiewol er doch der wichtigste Theil des Landes war, zwischen den östlichen Theilen (Böotien mit sechs anderen Staaten) und den westlichen Theilen Mittelgriechenlands (Aetolien mit zwei anderen Staaten) eingeführt; er hat endlich einige Inseln wie Euboea, Kephallenia, Zakynthos und Ithaka zum Festlande gerechnet, andere dagegen vom Continente getrennt.

Sehen wir also genauer zu, ob nicht aus dem, was der Dichter gethan, die Gründe für die besondere Art seiner Anordnung abgeleitet werden können.

§. 3. Der griechische Katalogos.

Die drei Hauptabtheilungen des griechischen Kataloges sind: I. Das continentale Griechenland, südlich vom Oeta, Mittel- und Südgriechenland mit den unmittelbar anliegenden Inseln in sich

schliessend. Diese Abtheilung stellt 16 Contingente (II 494—644). II. Das insulare Griechenland von Kreta bis Kalydnae; diese Inseln stellen vier Contingente (645—680). III. Das thessalische Griechenland vom Oeta und Othrys im S. bis zum Olympos im N., 9 Contingente stellend (681—759). Da jeder dieser drei Haupttheile eine compacte Figur für sich bildet,*) so war der Dichter bei der Recitation im Stande über jeden dieser Theile besonders zu verfügen. Das hätte er, wenn er die scheinbar natürliche Eintheilung in Continente und Inseln angenommen hätte, nicht gekonnt. Zwischen dem 1. und 2. Theile macht er einen Sprung von Aetolien nach Kreta; zwischen dem 2. und 3. von Kalydnae nach Thessalien. Es kam offenbar darauf an, durch eine geographische Anordnung dem Gedächtnisse dadurch zu Hülfe zu kommen, dass jeder einzelne Theil durch Association den unmittelbar folgenden dem Gedächtnisse zuführte. So eingetheilt gewährten sie eine Art *memoria technica*. Wir sehen, wie der Dichter diese Operation durch seine Haupteintheilung vorbereitet, die ihm die drei Theile Griechenlands gab, wie sie in der Linie der oben bezeichneten Hauptfigur auf einander folgen; und wiewol wir noch nicht einen Grund für seinen Anfang mit den Böotiern wahrnehmen, so sehen wir doch, weshalb er mit der mittleren Section beginnt und nicht mit den äusseren Abtheilungen: nemlich weil es die Hauptsection war, die nicht allein die gröste Zahl von Schiffen und fast alle die grösseren Heerführer stellte, sondern auch den Sitz des Oberkönigs und dessen Streitkräfte enthielt.

In der Behandlung der Unterahtheilungen scheint der Dichter zwei Regeln befolgt zu haben: erstens kein dazwischenliegendes Territorium zu überschlagen, gleichviel ob eine Meeresstrasse oder ein Golf dazwischen liegt; und zweitens die einzelnen Staaten in die ungefähre Form eines Kreises oder anderer Figuren zu bringen. Seine erste Figur mag ein elliptischer Kreis genannt werden, er umfasst 9 Contingente: 1. Böotien. 2. das Minyeische Orchomenos. 3. Phokis. 4. Lokris. 5. Euboea. 6. Attika. 7. Salamis. 8. Argolis. 9. Mykene. Die zweite, ein Zickzack, enthält 7 Contingente: 1. Lakedämon. 2. Pylos. 3. Arkadien. 4. Elis. 5. die Dulichier. 6. die Kephallenier. 7. Aetolier. Diese zusammen bilden die erste Hauptabtheilung. Die dritte Figur, wiederum ein

*) Vgl. hier wie im Folgenden die Charte zum Katalogos B.

elliptischer Kreis, fasst die ganze zweite Hauptabtheilung in sich, das insulare Griechenland: 1. Kreta. 2. Rhodos. 3. Syme. 4. Kos und andere Inseln; unter diesen auch Karpathos, welches zwischen Kreta und Rhodos lag, aber mit Kos und Kalydnae in politischer Verbindung stand und zu demselben Contingente contribuierte. Strabo (IX 4. p. 430) bemerkt, dass dieses Princip politischer Eintheilung (*δυνάστειαι*) von dem Dichter in seinem Berichte über die thessalischen Contingente adoptiert sei. Schwieriger ist es Homers Methode in Rücksicht auf Thessalien nachzuweisen. Thessalien stellt 9 Contingente, die am besten durch die Namen ihrer Führer bezeichnet werden. Die ersten 4 Contingente: 1. des Achilleus (681—694), 2. Protesilaos (695—710), 3. Eumelos (711—715), 4. Philoktetes (716—728) machen keine Schwierigkeit. Sie bilden einen vollständigen Kreis. Grösser ist die Schwierigkeit in der Anordnung der übrigen. Strabo (IX 14. p. 435), der dem Kataloge in Thessalien mit göster Genauigkeit gefolgt ist, scheint die kreisförmige Anordnung bemerkt zu haben; wenigstens spricht er von dem *κύκλος τῆς Θετταλίας* und der *περιόδεια τῆς χώρας*. Aber wenn er zur 6. Abtheilung, der des Eurypylos, kommt, scheint er es unmöglich zu finden, die Lage von Ormenion mit einiger Zuversicht zu bestimmen, und weiterhin bemerkt er (p. 442), dass die beständigen Wanderungen und Veränderungen und Vermischungen der Staaten sowol Namen als Völker in Verwirrung gebracht haben, wobei wir wieder an die Bemerkung des Thukydides (I 2) erinnert werden, dass die fruchtbarsten Gegenden dem häufigsten Wechsel der Bevölkerung ausgesetzt waren. Die Dynastie des Eurypylos wird auf den Charten gewöhnlich an die Küste gelegt, aber mit wenig Autorität; denn nach dem, was über die Continuität der Anordnung bemerkt worden ist, scheint es unglaublich, dass Homer in diesem einzelnen Falle das Princip ununterbrochener Aufeinanderfolge nicht befolgt haben sollte. Nach Analogie der uniformen Regel im Kataloge dürfen wir vielmehr annehmen, dass die Besitzungen des Eurypylos an die der Asklepiaden und des Polypoites gegrenzt haben; ihre Lage positiv zu bestimmen ist jedoch nicht möglich. Die anderen 4 Contingente bilden wieder ein Zickzack. Die Führer sind: 1. Podaleirios und Machaon (729—733) [Eurypylos (734—737], 2. Polypoites (738—747), 3. Guneus (Enienen, Perhäber und Dodona 748—755), 4. Prothoos (Magneten 756—759).

Die in solcher Weise gebildete geometrische Anordnung ist

für die Frage, ob die Gedichte geschrieben oder mündlich vorgetragen wurden, von grossem Interesse; und sie scheint auch an sich eine ingeniöse zu sein. Sie vertheilt in wirklicher Symmetrie eine Fülle von Gegenständen, zwischen denen ein Verbindungsglied zu bilden beim ersten Anblick fast unmöglich zu sein scheint. Aber obgleich vieles bei Homer sinnreich ist, so ist doch nichts weit hergeholt; und obgleich seine Anordnung compliciert ist, so ist sie doch nach den Grundsätzen des gesunden Menschenverstandes am meisten gerechtfertigt, indem sie eine complicierte physische Anordnung auf diejenige Form zurückführt, in der sie für die Zwecke des Dichters besser als in jeder anderen Form sich handhaben lässt.[201])

§. 4. Historische Zwecke des Dichters; der Epilog.

Der griechische Katalog ist voll von Beweisen für die historischen Absichten des Dichters. Dahin gehört zunächst die ausserordentliche Menge von Details, welche offenbar eine Bürde für den Vers sind, und die Homer auch als solche betrachtet zu haben scheint, wie aus der Menge von Gleichnissen im Anfange des Kataloges geschlossen werden darf. Die Annahme, der Dichter habe durch diese so umfangreiche Erdichtung bloss der Eitelkeit seiner Zuhörer zu schmeicheln beabsichtigt, steht mit dem Geiste des Dichters und seines Zeitalters in Widerspruch. Der Gebrauch einer übernatürlichen Maschinerie ist dem Genius des Dichters und seines Zeitalters angemessen, aber nicht die Verfälschung einfacher geographischer und historischer Facta. Wenn aber die Annahme einer blossen Erdichtung nicht stichhaltig ist, so ist keine andere Alternative möglich als die Annahme eines historischen Zweckes.

Im allgemeinen betrachtet ist der Katalog eine Antwort auf die gewöhnliche Frage: *Τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες;* (Od. I 170 u. anderwärts). Das Hauptanzeichen, dass Homer vom historischen Zwecke abgewichen sei, ist Nireus (Il. II 671—675). Er ist augenscheinlich seiner Schönheit wegen erwähnt; aber es ist verdächtig, dass sein Vater *Χάροπος* und seine Mutter *Ἀγλαΐη* genannt wird. Das erinnert an Namen wie *Δημό-*

201) Weit gekünstelter und complicierter ist dagegen die von v. Hahn Proben hom. Arithmetik Jena 1858 S. 34 ff. versuchte Gliederung des Schiffskataloges mit ihren Reimzahlen.

δοκος und *Τερπιάδης*, die Homer seinen Barden in der Odyssee gegeben und an *Φρόνιος*, Sohn des *Νοήμων* (Od. II 386).[202] Inzwischen mochte der Dichter mit der unbedeutenden Insel Syme sich wohl diese Freiheit nehmen, in einem Falle, wo es ihm lediglich darum zu thun war, die wundervolle Schönheit des Nireus zu verewigen; und dies erreicht er auch durch Erfindung geeigneter Accessorien.[203] Lassen wir also diese Ausnahme, wenn es überhaupt eine solche ist, bei Seite, um uns einem anderen Beweismittel für die historischen Absichten des Dichters zuzuwenden. Es ist kaum begreiflich, dass der Dichter eine so genaue und exacte Geographie adoptiert haben würde, wenn er beabsichtigt hätte mit derselben eine Reihe bloss erdichteter Persönlichkeiten zu verbinden. Dazu kommt noch ein anderes Moment. Ausser vielen einzelnen Patronymiken finden sich im Kataloge 13 kleinere Genealogien, 10 griechische und 3 fremde. Sie umfassen eine jede mit Ausnahme der Orchomenischen Führer, welche 4 Generationen haben, nur 3 Generationen. Eine jede derselben betrifft Helden zweiten Ranges, während in anderen Theilen des Gedichtes dafür gesorgt ist, uns mit der Herkunft aller der grösseren Helden (mit Ausnahme des Aias) gelegentlich bekannt zu machen. Dass der Dichter diese Menge von Nebenpersonen erdichtet haben sollte, ist unbegreiflich; denn sie würden sicherlich keine Art von Interesse unter seinen Zuhörern erweckt haben, es sei denn, dass sie wahre genealogische Urkunden von Personen waren, welche in dem grossen nationalen Drama eine Rolle gespielt hatten, eine Rolle von vielleicht nicht hoher Bedeutung, aber dennoch bedeutend genug um die Basis von Ueberlieferungen zu bilden, die man localer Aufzeichnung würdig erachtete. Ausserdem stimmen viele Puncte in diesen unbedeutenden Genealogien mit anderen historischen Zwecken in anderen Theilen des Gedichtes überein oder sie erläutern dieselben. Ferner giebt es im ganzen 8 Fälle im Kataloge, wo der Name der Mutter erwähnt wird. 1. Astyoche, Mutter des Askalaphos und Jalmenos, deren Vater Ares (513). 2. Arura, Mutter des Erechtheus, der Vater ist nicht genannt (548). 3. Astyocheia, Mutter des Tlepolemos, dessen Vater Herakles (658). 4. Aglaie, Mutter des Nireus, Charopos sein Vater

202) Mehr Beispiele erdichteter Namen s. bei Friedländer in Fleckeisens Jahrb. Suppl. III 6. S. 814 ff.

203) Aoidos II § 2.

(672). 5. Alkestis, Mutter des Eumelos, Admetos sein Vater (715). 6. Rhene, Mutter des Medon, Oileus sein Vater (728). 7. Hippodameia, Mutter des Polypoites, Peirithoos sein Vater (742). 8. Aphrodite, Mutter des Aeneias, Anchises sein Vater (820). Im 2. Falle soll die Angabe der Mutter wol mehr dazu dienen die Autochthonie des Erechtheus zu bezeichnen. Ueber die Eltern des Nireus ist oben gesprochen. Die Mutter des Aeneias mag vielleicht auch der Verschönerung wegen genannt sein. Aber von den fünf anderen Fällen sind 1, 3 und 6 jedenfalls illegitime Geburten. Dadurch wird die Vermuthung nahe gelegt, dass der Name der Mutter genannt wird, weil dies das einzige Mittel war die Abkunft der betreffenden Personen zu bezeichnen, welche sonst *οὐτιδανοί* gewesen wären.

Die Epitheta des Kataloges sind für die Beschreibung der Länder so charakteristisch, dass sie immer als Zeugen für die Lage der bezüglichen Oertlichkeiten benutzt sind. Nicht weniger genau harmonieren sie mit den Beschreibungen in anderen Theilen des Gedichtes und zwar in unbedeutenden Fällen ebensowol wie in wichtigeren. Z. B. die Arkadier des Kataloges sind *ἀγχιμαχηταί* (604) und *ἐπιστάμενοι πολεμίζειν* (611), die in Il. VII 134 *ἐγχεσίμωροι*. Die Pelasger (Il. X 429) *δῖοι*, die des Kataloges (840) *ἐγχεσίμωροι*. Die Kephallenier des Kataloges (631) *μεγάθυμοι*, die in Il. IV 330 *στίχες οὐκ ἀλαπαδναί*. Kreta hat in Od. XIX 174 *ἐννήκοντα πόληες*, im Kataloge (649) ist es *ἑκατόμπολις*.[204]) Einzelcommandos sind in jedem Falle solchen zugewiesen, die im übrigen Gedichte als Führer ersten Ranges auftreten. Nur bei Idomeneus ist die Sache einigermassen dunkel, da es 645—651 heisst: „Idomeneus führte die Kreter.... Idomeneus führte sie mit Meriones.“ Aber es ist sehr bemerkenswerth, dass dem Meriones gerade diese Art ungewisser Beziehung zu Idomeneus im ganzen Gedichte zugewiesen ist. Bisweilen wird er *θεράπων* (Il. XXIII 113 und anderwärts) und *ὀπάων* (Il. X 58 und anderwärts) des Idomeneus genannt, während er sich unter den 9 ersten Führern befindet, die sich für den Einzelkampf mit Hektor melden (Il. VII 165), und wenn Idomeneus das Vordertreffen leitet, führt Meriones den Nachtrab (Il. IV 251—254). Ferner hat der Dichter selbst in den engen Grenzen des Kataloges Bedacht genommen, den Charakter und die Stellung fast eines jeden grossen

204) Aoidos III § 5.

Führers bestimmt hervorzuheben, wenigstens die des Agamemnon (576 ff.), Achilleus (769 ff.), Menelaos (586 ff.), des Telamoniers Aias (768) und des Odysseus (631 ff.).[205]

Der Epilog scheint hauptsächlich der Vorliebe des Dichters für das Ross seine Entstehung zu verdanken.[206] Die Anordnung des Heeres nach der Zahl der Schiffe hatte die Erwähnung der Streitwagen und Streitrosse ausgeschlossen, und es scheint des Dichters Absicht gewesen zu sein, diesem Mangel durch Hinzufügung des Epiloges abzuhelfen. Wenigstens war dieser nicht erforderlich um die Stellung des Achilleus im Heere, die der 1. Ges. schon vollständig dargelegt hatte, zu fixieren; und der Epilog beschäftigt sich vorzugsweise und zunächst mit den Rossen des Eumelos; darnach auch mit denen des Achilleus und seiner Streitmacht. Es enthält jedoch dieser Abschnitt zwei bemerkenswerthe Zeichen historischer Wahrheitsliebe. Die Rosse des Eumelos, eines Thessaliers, werden als *μέγ' ἄρισται* gerühmt (763), und die Myrmidonen, auch ein thessalisches Contingent, werden hier als im Besitze einer Zahl besonderer Wagen und Rosse erwähnt (775). Dies wird nie von einem anderen Contingente gesagt. In genauester Uebereinstimmung mit dieser Darstellung finden wir, dass Thessalien auch in der historischen Zeit Griechenlands wegen seiner Pferdezucht und vortrefflichen Reiterei berühmt war.[207]

Nach dem Gesagten dürfen wir uns nicht wundern, dass der homerische Katalog bei den späteren Griechen als die grosse und einzige systematische Urkunde für die nationalen Ansprüche der verschiedenen Staaten in hoher Achtung stand. Der Katalog vertrat die Stelle eines Autorität beanspruchenden Documentes. Durch die Gesetze Solons erhielt er die Ehre bei feierlichen Gelegenheiten öffentlich vorgelesen zu werden, auch wurde er für die Entscheidung von Streitigkeiten citiert (Hdt. VII 161).[207a]

§. 5. Der troische Katalogos.

Der troische Katalog hat weniger organischen Zusammenhang mit dem Gesammtbau des Gedichtes als der griechische. Indem

205) Recht ein Beispiel historisierenden Wahrheitsstrebens erkennt A. Mommsen (Phil. V 3 S. 525) in 505 vgl. Δ 372.

206) Aoidos II § 3.

207) Hermann gr. Staatsalterth. § 178, 17.

207a) Bernhardy gr. Litt. II S. 65 f.

der Dichter zu diesem Theile übergeht, erneuert er weder seine ausschmückenden Gleichnisse, noch seinen Anruf an die Muse. Er beabsichtigt offenbar den Ton seiner Saite etwas herabzustimmen. Ausserdem belastet er nicht in dem Maasse das Gedächtnis wie in dem früheren Theile, da die Eigennamen im troischen Kataloge etwa nur ein Viertel der im griechischen Kataloge befindlichen betragen und lange Reihen wie die der böotischen Städte nicht vorkommen. In ganz natürlicher Reihenfolge beginnt der Dichter mit der Abtheilung des Heeres, die von den troischen Fürstenthümern gestellt war; unter diesen weist er den Truppen von Ilios selbst als den beträchtlichsten und am meisten betheiligten den ersten Platz an (816). Der nächste ist den dardanischen Truppen gegeben, die in nächster Beziehung zu dem Stammsitze Troja standen (819); dann folgen die anderen Contingente, die von den untergeordneten Herrschaften des übrigen Troas gestellt wurden (824). Diese Aufeinanderfolge erinnert daran, dass die geographische Anordnung für das troische Verzeichnis einfach war und der Hülfe geometrischer Figuren nicht bedurfte. Von den 11 Abtheilungen der Verbündeten sind die zwei ersten die Pelasger (840) und die Thraker (844). Da diese zwei Stämme griechischer Abkunft sind, so könnte der ihnen gegebene Vorrang möglicher Weise in dieser Verwandtschaft seinen Grund haben, wenn nicht die Lykier, die doch auch den Griechen verwandt waren,[208]) ohne Zweifel auf Grund einer geographischen Anordnung den letzten Platz erhalten hätten (876). Die für die griechischen Contingente angegebenen Zahlen enthalten eine approximative Angabe ihrer respectiven Stärke. Die Auslassung solcher Zahlenangaben im troischen Kataloge ist an sich schon ein Zeugnis für seinen historischen Charakter. Das troische Heer hatte einen gemischten Charakter; wir wissen auch, dass die Verbündeten kamen und giengen und dass sie durch neu ankommende Hülfstruppen ersetzt wurden (Rhesos Il. X 435, Memnon nach Hektors Tode Od. IV 188. XI 522; die Söhne des Hippotion Il. XIII 792). Ein so stückweise gesammeltes und in seiner Zusammensetzung schwankendes Heer konnte nicht dieselben zugänglichen Traditionen hinterlassen. Auch hatte Homer als griechischer Dichter weder dieselben Motive noch dieselben Mittel, so detailierte Nachrichten wie in Betreff seiner eigenen Landsleute über das troische Heer zu sammeln. Daher ist auch der troische

208) Achaeis § 10.

Katalog durchweg weniger inhaltreich. Er enthält keine Specification der Truppen; keine Erzählungen, die über die lebende Generation hinaus zurückliegen; kaum irgend eine specielle Angabe über Charakter und Stellung der Hauptführer. Er zeigt ziemlich viel Kenntnis der Geographie und der Producte der Länder; aber diese Kenntnisse haben einen allgemeineren und unbestimmteren Charakter als die, welche er in fast jedem Theile des griechischen Kataloges dargelegt hat. Der Dichter giebt im troischen Kataloge sehr wenige Verzeichnisse von Städten und gebraucht nie Epitheta, die uns zu dem Glauben an seine Kenntnis der Lage und des Charakters derselben nöthigen. Nur Ariste ist *δῖα* (836) und Larisa *ἐριβῶλαξ* (841). In zwei oder drei Fällen spricht er von Handelsproducten, davon konnte er auch ohne persönliche Kenntnis der Gegenden Kunde erhalten haben. Er nennt auch gelegentlich einen Berg oder Fluss; aber charakteristische Epitheta wie *πετρήεσσα* (Aulis); *πολύκνημος* (Eteonos), *εὐρύχορος* (Mykalesos), *ἐυκτίμενον* (Medeon und Hypothebae), *πολυτρήρων* (Thisbe), *ποιήεις* (Haliartos), *πολυστάφυλος* (Arne), *ἐσχατόωσα* (Anthedon) sind nicht beigefügt.

Im ganzen steht diese Unbestimmtheit der Beschreibung im troischen Kataloge mit der Annahme, dass Homer ein kleinasiatischer Grieche gewesen sei, in Widerspruch, vorausgesetzt dass man seine grössere und geringere Kenntnis von den beiden Ländern zu beiden Seiten des ägäischen Meeres als positive oder negative Zeichen für seine Geburtsstätte gelten lässt.

ZWEITER THEIL.

Olympos oder die Religion des homerischen Zeitalters.

Erstes Kapitel.

Theo-Mythologie Homers oder über den gemischten Charakter des homerischen mythologischen Systemes.

§. 1. Die beiden Hauptbestandtheile der homerischen Theo-Mythologie.

Der Ausdruck Theo-Mythologie, durch welchen das mythologische System Homers charakterisiert werden soll, bezeichnet eine Mischung von Theologie und Mythologie. Unter Theologie verstehen wir ein System, welches auf die Kenntnis von Gott und der unsichtbaren Welt begründet ist; unter Mythologie ein System, das sich auf die Erfindungen der Menschen über Gott und die unsichtbare Welt bezieht. Beide sind in den homerischen Gedichten entwickelt, aber mit dem Unterschiede, dass das erstere in sichtbarer Abnahme begriffen ist, während das zweite sich zu grossem Reichthume und in ausserordentlicher Geschwindigkeit unter den Händen des Dichters entfaltet.

Nur wenige sind freilich geneigt gewesen, Spuren traditioneller Kenntnisse aus der Zeit, wo der Vertrag Gottes mit den Menschen und die Verheissung eines Messias noch nicht in die Formen des Judaismus, sondern mehr oder weniger in das allgemeine Bewustsein eingetreten war, und einen Theil des Erbtheiles des Menschengeschlechtes bildete, in den homerischen Gedichten anzuerkennen.[1]) Aber schon die Schwierigkeiten, von

1) Abgesehen von älteren Vertretern dieser Ansicht wie J. Vossius (de theologia gentili) können aus neuester Zeit hierher gerechnet werden: Seemann das griechische und römische Heidenthum in seiner Beziehung zum Christenthum. Progr. Neisse 1856. Freymüller Orpheus und sein Verhältnis zu Moses. Metten 1858 und vor allen Haupt im Pädagog. Archiv IV S. 352 ff. 661 ff.

denen sich die Erklärer gleich mit dem Beginne des litterarischen Zeitalters Griechenlands umringt fanden und die sie bisweilen zur Allegorie ihre Zuflucht nehmen liessen, bisweilen wie bei Plato zu Tadel und Geringschätzung veranlassten (Doellinger Heidenthum und Judenthum V 1. S. 254), können als Beweis für die Thatsache dienen, dass die homerische Religion nicht ein zusammenhängendes und homogenes Ganzes bildet. Auch nöthigen uns allgemeine Vernunftgründe in der primitiven Form, welche Homer der Nachwelt überliefert hat, nach Elementen und Spuren zu forschen, die einer noch primitiveren Form angehören. Und wenn solche Spuren wirklich vorhanden sind, warum sollten sie nicht auf die Religion hinweisen können, welche das Buch Genesis als die von unseren Eltern aus dem Paradiese mitgebrachte und ihren unmittelbaren Nachkommen überlieferte darstellt? Die Thatsache steht wenigstens fest, dass die von Homer dargestellte Form der Gesellschaft in vielen Puncten wesentlich patriarchalisch war,[2]) dass sie in nicht religiösen Dingen, z. B. in der Episode von den Kyklopen, deutliche Spuren eines noch früheren Zustandes enthält. Wenn aber die homerischen Gedichte den patriarchalischen Geschichten der heiligen Schrift zunächst stehen, warum sollten sie nicht Spuren der Religion tragen können, unter deren Einfluss die Patriarchen lebten? Das ausserordentlich lange Leben der früheren Generationen war ohnehin der Erhaltung ursprünglicher Traditionen ausserordentlich günstig.

Die Gewohnheit hat uns freilich zur zweiten Natur gemacht, eine breite Unterscheidungslinie zwischen denen, die im Kreise der Offenbarung lebten, und der übrigen Menschheit als eine ausgemachte Sache anzunehmen. Aber die heilige Schrift selbst scheint eine so strenge Scheidung wenigstens bis zu der Zeit des Mosaischen Gesetzes nicht anzuerkennen, und die Spuren ausserpatriarchalischer und ausserjüdischer Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen sind ganz unleugbar. Sie sind in klarer und geschickter Weise in einer populären Abhandlung von Horsley nachgewiesen (Dissertation on the Prophecies of the Messiah dispersed among the heathen. Vgl. auch Harvey's Observations on the Gnostic system p. III ff. vor dessen St. Irenaeus. Cambridge 1857. Williams's Primitive Tradition p. 9).

---

2) Hermann gr. Staatsalterth. § 5 im Auf. Gottesd. Alterth. § 1. Culturgesch. I S. 31. Nägelsbach hom. Theol. S. 274 der Ausg. von Autenrieth.

Wenn aber die Ueberbleibsel heiliger Traditionen auch ausserhalb des jüdischen Volkes existierten, und die Gesetze, nach denen historische Untersuchungen geführt werden müssen, zu der Annahme führen, dass die Vorfahren der Griechen innerhalb des Kreises dieser Traditionen gelebt haben;[2a]) so liegt die Bürde des Beweises weit mehr auf Seiten derer, welche die Spuren solcher Traditionen in der homerischen Form der griechischen Mythologie leugnen, als auf Seiten derer, welche ihr Vorhandensein von vornherein für wahrscheinlich halten.

Aber die griechische Mythologie ist noch aus einem anderen Materiale zusammengesetzt; dieses Material wird durch die Phantasie geliefert. Die Erfindung des Menschen kann aber nicht absolut schaffen; sie kann nur mit dem, was die Erfahrung ihr darbietet, arbeiten. Diese Erfahrung war eine mittelbare, wo die Griechen Material von aussen erhielten; eine unmittelbare, wo sie es für sich concipierten. Sie lag in einer doppelten Sphäre, der der äusseren Natur und der des Lebens. Wir dürfen demnach in der Religion Spuren zu finden erwarten, die sich auf diese zwei Gebiete als ihren Ursprung zurückführen lassen: erstens auf die mächtigen Kräfte und anziehenden Formen der äusseren Natur und zweitens auf die Fähigkeiten und Neigungen des Menschen und die Beziehungen zu seinen Nebenmenschen.

Wenn dem so ist, dann sollten wir auch in dem aus den Ueberlieferungen der Offenbarung und der bloss menschlichen Erfindung zusammengesetzten Resultate, so lange beide Arten der Ingredienzen in wirksamer Coexistenz bestanden, nicht eigentlich eine falsche Theologie, sondern eine wahre aber verfälschte Theologie anerkennen; eine wahre Religion, in die Falsches eintrat, und in der es allmählich die ursprüngliche Wahrheit erstickte.

§. 2. Beurtheilung der Theorie, welche in der Vergötterung der Naturkräfte die Basis der griechischen Mythologie erkennt.

Die am meisten verbreitete und von gewichtigen neueren Autoritäten[2b]) unterstützte Theorie ist die, dass die Basis der grie-

---

[2a]) Gladstone hat in einem besonderen Abschnitte (Bd. I Abschn. 10) den Zusammenhang der Hellenen und Achäer mit dem Osten insbesondere mit Persien nachzuweisen versucht.

[2b]) Es genügt auf einige der namhaftesten, auf Creuzer (3. Aufl.), Welcker und Preller, hinzuweisen; auch Nägelsbach hom. Theol. S. 77 der

chischen Mythologie in der Vergötterung der Naturkräfte liegt. Dieser Theorie zufolge ist die griechische Mythologie eine verdorbene Edition nicht einer ursprünglich geoffenbarten Religion, sondern eine Naturverehrung, die durch eine unermessliche Kluft von der ursprünglichen Offenbarung getrennt ist. Ferner nimmt man an, dass die Fehler und Unvollkommenheiten der heidnischen Religion in einer radicalen Unfähigkeit des menschlichen Geistes die wahrhaftige Gottheit zu producieren ihre Wurzel haben; dass sie nicht die Depravation einer alten und göttlichen Gabe, sondern den völligen Bankerot des Menschen in einem Werke blosser Erfindung darstellen. Was ist denn aber aus den theistischen und messianischen Traditionen geworden und wie ist es gekommen, dass sie durch einen so gewaltsamen Process, der sie selbst während des noch primitiven Zustandes der Gesellschaft keine Spuren zurücklassen liess, verdrängt wurden? Eine sorgfältige Prüfung der homerischen Mythologie wird es nun im Gegensatze zu jener blossen Theorie als eine Thatsache darlegen, dass die theistischen und messianischen Traditionen, die wir in der heiligen Schrift verzeichnet finden, einem grossen und wichtigen Theile der homerischen Theologie entsprechen und noch dazu einem solchen Theile, der in den homerischen Gedichten selbst eine Menge distinctiver Merkmale trägt, welche nur durch die Entdeckung dieser Uebereinstimmung erklärt werden können.[3]) Die homerische Theo-Mythologie enthält, wie wir später sehen werden, sehr vieles, das in derselben nicht hätte auftreten können, wenn sie ein auf blosse Erfindung basiertes System gewesen wäre. Sie steht vor uns, wie einer unsrer alten Dome, dessen Bau verschiedene Stile der Architektur verräth, von denen jeder für sich spricht, und von denen wir wissen, dass sie verschiedenen Epochen der Kunstgeschichte angehören.

Wenn ferner nach jener Theorie die Hauptpersonen der griechischen Mythologie die Repräsentanten der grossen Naturkräfte sein sollen; wie kommt es denn, dass in der primitiven

---

Ausg. v. Autenrieth urtheilt nicht anders: „Die homerischen Olympier waren auf ihrer früheren Entwicklungsstufe gewis Naturmächte, und wir können bei einigen mit ziemlicher Sicherheit ihre Umwandlung in ethische Wesen verfolgen." Auch K. Ch. Planck's lesenswerthe Abhandlung über Begriff und Bedeutung der mythischen und heroischen Zeit in den N. Jahrb. LXXI u. LXXII 2 S. 71 ff. enthält manches hierüber.

3) Olympos Kap. II.

oder homerischen Form des Systems die grossen Kräfte des Universums so ungenau und nur theilweise personificiert sind, während wir eine andere Reihe von Figuren, die entweder eine nur dunkle oder gar keine Beziehung zu den Naturkräften haben, in steter Thätigkeit und Bewegung sehen?[4]) Nehmen wir z. B. Zeit, Meer, Erde, Sonne, Mond, Sterne, Luft; alle diese Hauptgegenstände und Kräfte der Natur sind entweder überall nicht bei Homer, oder ganz unbestimmt und stumm personificiert. Von jenen thätigen Agenten sind einige von der Art, dass es unmöglich ist sie für blosse Personificationen von Ideen gelten zu lassen, während andere als Herren über die Naturkräfte, zu denen sie in Beziehung gestellt sind, und nicht als aus denselben abgeleitete Personen dargestellt werden.

In der That giebt es auch eine Besonderheit in der griechischen Religion, von welcher allgemein zugestanden wird, dass sie einer primitiven Tradition angehört, die Einrichtung des Opfers. Diese kann kaum eine originelle Auffassung in jedem Lande gewesen sein und weist also ganz bestimmt auf eine gemeinsame Quelle hin. Das Opfer war nach Doellinger (Heid. und Jud. IV 5 S. 202) eine Erbschaft, welche die Griechen aus der alten Zeit vor der Trennung der Völker erhielten.[5]) Die Ueberlieferung eines äusseren Rituales ist nun allerdings leichter, als die von Ideen; aber sie zeigt wenigstens, dass ein offener und ununterbrochener Kanal für solche Ueberlieferungen vorhanden war.

§. 3. Allmählich fortschreitende Depravation der ursprünglichen Religion.

Der Strom der heiligen Offenbarungen, die dem Menschen von Anfang an zu Theil wurden, trübte sich mehr und mehr, je weiter er sich von der Quelle entfernte. Wir können den fehlerhaften Weg, welchen die religiösen Gedanken der Menschen einschlugen, noch in seinen Hauptrichtungen nachweisen.

Das Bestehen der ursprünglichen reinen und wahren Gottes-

---

4) Man höre auch die Stimme von Lehrs in pop. Aufs. S. 98: „Auch an dieser Stelle möchte ich zureden, man gebe doch den Satz auf, die griechische Religion sei eine Naturreligion" u. s. w. Näheres über diesen Punct findet sich Olympos § 74.

5) Vgl. Seemann das gr. u. röm. Heidenth. S. 15 und andererseits Hermann gottesd. Alterth. § 24, 1.



idee hieng natürlich von der Beschaffenheit des beobachtenden Organes, und die Gesundheit und Tüchtigkeit desselben wiederum von der Natur des Menschen ab. Der Mensch aber stand unter dem Einflusse der Sünde, und das Gefühl eines inneren Gesetzes des Guten in ihm wurde im Verlaufe der Zeit schwächer und unwirksamer. Da nun die Auffassungen geistiger und physischer Macht durch die Sünde nicht in demselben Maasse getrübt und abgeschwächt waren, wie die sittlichen Ideen, so konnte die Gottheit mit übernatürlicher Kraft und Intelligenz recht wohl begabt bleiben. Aber die sittlichen Elemente des göttlichen Ideales konnte der Mensch aus eignen Hülfsquellen nicht lebendig erhalten, denn jede klare Auffassung der Sittlichkeit war in Folge eines inneren Gesetzes für ihn verloren gegangen. Daher hat die Wahrnehmung nichts auffallendes, dass die homerischen Gottheiten, die eine über ihre moralische Begabung weit hinausgehende physische und intellectuelle Macht besitzen, hinsichtlich ihres persönlichen Benehmens auf einem niedrigeren Standpuncte als seine Heroen stehen. Wenn daher die letzteren nicht bloss die Folgen ihrer eigenen Fehler und Thorheiten, sondern diese selbst den Göttern zur Last legen;[6] so ist dies Verfahren nicht so ganz unlogisch, wie es auf den ersten Blick erscheinen möchte. Denn die grosse Auffassung eines absolut guten und allweisen Wesens hatte eine beklagenswerthe Umänderung erlitten. Daher finden wir, dass diese Vorwürfe gegen die Gottheit sogar dem Menelaos, einem der edelsten und reinsten Charaktere, in den Mund gelegt werden (Il. III 365. XIII 631—635).

Die Verdrängung des Monotheismus durch den Polytheismus muste ebenfalls zur Abschwächung und Verdunkelung der Gottesidee beitragen. Das polytheistische System brachte durch die mit demselben eng verbundene Theilung die göttlichen Attribute von ihrer hohen Vollendung zu Gradabstufungen herab; setzte beschränkte und unvollkommene Verhältnisse an die Stelle der vollkommnen und unbeschränkten; führte ein irdisches Element in die Sphäre des Himmels. Wenn aber erst einmal für das Absolute das Relative und für das Vollkommne das Unvollkommne gesetzt war, so war damit auch das göttliche Element auf die Stufe des menschlichen herabgeführt; die Scheidewand war damit niedergerissen, und man erlaubte sich ohne sich der unrecht-

6) Beispiele dieser Art s. bei Nägelsbach hom. Theol. VI 19.

mässigen Freiheit bewust zu werden, die Gottheit fortan nach Belieben zu gestalten.

§. 4. Die Naturverehrung.

Auf der einen Seite war von Anfang an der Satz überliefert: es giebt einen Gott. Andererseits wurde die Frage erhoben: wo ist er? Es lag nahe, in den mächtigen Kräften und den erhabenen Objecten der Natur sich nach ihm umzusehen, die, wenn sie ihn auch nicht ganz offenbarten, doch auch nichts enthielten, was nicht werth war ihm anzugehören. Hier liegt ein Keim der Naturverehrung. Daher finden wir, dass Aristoteles es als über allen Zweifel erhaben erklärt, dass die himmlischen Körper weit göttlicher als der Mensch seien (Eth. Nicom. VI 7. 4: καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον τὰ φανερώτατά γε, ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν). Eine Reihe von Gedanken und Urtheilen veranlasste, je nach der Verschiedenheit des Geistes und der Umstände, den einen die eine Sphäre der Natur, den anderen eine andere für seine Gottheit zu wählen. Es gab kein herrschendes Princip diese Verschiedenheiten zu beschränken oder mit einander auszugleichen. So führte dieselbe Ursache, welche zur Naturverehrung führte, auch zu der Einführung vieler Götter statt eines einzigen.

Dies war also der Weg, auf welchem der Mensch vom Theismus zur Naturverehrung gelangte. Aber es führen auch andere von anderen Puncten ausgehende Wege zu demselben Resultate. Angenommen, dass der Mensch ohne Tradition von einem einigen Gotte war, so musten doch die gewaltigen aher regelmässig geleiteten Kräfte der Natur und die schönen und edlen Formen derselben von selbst die Idee einer höheren Macht hervorrufen; aber wiederum nicht von einer einzigen Macht, sondern von einer Mehrheit.

Eine dritte Operation muste die beiden ersteren unterstützen und sich mit ihren Resultaten vereinigen. Der Verstand des Menschen scheint seine ursprüngliche Kraft nicht mehr gehabt zu haben, um gleichsam das Gewicht der transscendentalen Idee des einigen in Macht, Weisheit und Liebe unendlichen Gottes zu tragen. Er erleichterte daher so zu sagen diese Idee, indem er sie aus einer in viele theilte; und indem er ihre Form und Attribute vermenschlichte, brachte er sie sich und seinen Sympathien näher.

Durch dieses Verfahren vernichtete er zwar mit der Zeit seine Ehrfurcht; aber er schuf sich dadurch auch Gegenstände nicht so sehr der Furcht, als traulicher Genossenschaft.

Es lässt sich auch nachweisen, dass eine Art natürlicher Nothwendigkeit den Menschen leitete, wirkliche Mächte, die er um sich her sah und fühlte, nicht zu generalisieren und nach abstracten Namen zu nennen, sondern zu Personen zu machen.

So leicht und fast unvermeidlich war in Folge geistiger Gesetze der Weg zur Naturverehrung.[7])

§. 5. Die Personification.

Bei Homer findet sich keine Spur, dass die bewuste Speculation über religiöse Gegenstände schon begonnen hatte, obgleich der erste schwache Anfang zur Abstraction in dem merkwürdigen Gleichnisse Il. XV 80 bereits angedeutet ist. Homer sprach in Einfalt und gutem Glauben die Religion seiner Tage in den Formen der Dichtkunst aus, mit denen alle Religionen eine wohlbegründete Verwandtschaft haben. Was wir die Erfindung der Griechen auf dem Gebiete der Religion nennen, das war die Stimme der menschlichen Natur, die ihren Gefühlen über die grossen Objecte und Kräfte, unter denen sie sich bewegte, in der leichtesten und einfachsten Weise Ausdruck gab. Homer sah oder fühlte die Thätigkeit der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Atmosphäre, der Winde, des Meeres, der Flüsse, der Quellen, des Bodens; er kannte Familiengefühle, regierende Gewalten, eine Heilkuust, mechanische Geschicklichkeit. Die Thätigkeit in jedem

---

7) Obwol wir auf eine Kritik der in den obigen §§ aufgestellten Ansichten verzichten müssen, so dürfte es doch zweckmässig sein, schon hier auf die sowol von den obigen Ansichten wie auch unter einander abweichenden Auffassungen, welche Homers mythologisches System durch zwei gewichtige Autoritäten erfahren hat, mit wenigen Sätzen hinzuweisen. Während Nägelsbach (hom. Theol. I 1) zu dem Ergebnis kommt, die Götter seien unsterbliche Menschen, sie seien nach dem Bilde des Menschen gebildet, will Lehrs sie vielmehr als Gegenbilder der Menschen betrachtet wissen (pop. Aufs. S. 136). Während ferner der erstere eine der homerischen Weltanschauung eingepflanzte monotheistische Tendenz anerkennt (hom. Theol. S. 113. der Ausg. v. Autenrieth), erkennt der letztere in dem Griechen nur den Polytheisten; die ganze Schönheit, die ganze Wärme, die ganze Erhebung seiner Religion beruhe wesentlich auf der Götterwelt (pop. Aufs. S. 129 f.).

dieser Gebiete muste auf eine Macht zurückgeführt werden. Für den griechischen Geist, der wie Aristoteles bemerkt (Polit. VII 7) weniger subtil als der orientalische war, war es natürlicher mit Personen als mit metaphysischen Abstractionen sich zu beschäftigen. Wenn daher die Naturkräfte nicht als Abstractionen verstanden werden konnten; so war der einzige Weg, der dem Dichter offen stand, sie als Personen aufzufassen. Es kostete keine Anstrengung dieser Methode zu folgen; es würde vielmehr Anstrengung gekostet haben, eine andere zu adoptieren.[8]) Wie freiwillig der Impuls war, der das mythologische System hervorrief, können wir daraus erkennen, dass die Personification nicht nur da, wo eine Thätigkeit sich zeigte, aber die Quelle derselben dem Blicke verborgen war, sondern auch in solchen Fällen angewandt wurde, wo unbeseelte Werkzeuge von menschlichen Wesen gehandhabt wurden. Daher die Fülle sinnlich belebter Kräfte, die Homer wie eine Flut über seine Dichtung ergossen hat. Daher sein bitterer Pfeil (*πικρὸς οἰστός* Il. IV 134. 217 u. a.): sein nach menschlichem Blute begieriges Wurfgeschoss (*λιλαιόμενα χροὸς ἆσαι* Il. XI 574); seine von hellstrahlendem Erze lachende Erde (*γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθὼν χαλκοῦ ὑπὸ στεροπῆς* Il. XIX 362).[9]) Daher seine so häufige Versinnlichung metaphysischer Vorstellungen, seine schwarze Wolke des Kummers (Il. XVII 591), seine schwarzen Schmerzen (Il. IV 117. 191. XV 394), sein purpurner Tod (Il. V 83). Daher jene wunderbar schöne Stelle von dem Weinen der unsterblichen Rosse des Achilleus um Patroklos (Il. XVII 426—440). Daher trägt er kein Bedenken Ausdrücke aus der Sphäre des einen Sinnes in die des anderen zu übertragen.[10]) Er hat ein eisernes Geprassel (Il. XVII 424), einen ehernen Laut (Il. XVIII 222), einen eisernen Himmel (Od. XV 329. Il. XVII 425. Od. XVII 565),[11]) ein entbranntes Jammergeschrei (Od. XX 353). Daher bekleidet er die metallenen Kunstwerke mit Attributen des Lebens und der Bewegung. Dieses kühne Verfahren erreicht seinen Höhepunct in den goldenen Dienerinnen des He-

---

8) Ueber die Personification vgl. Grote Gesch. Gr. I S. 275 ff. d. Uebers. von Meissner; Welcker gr. Götterl. I S. 72 ff., und über die Scheidung der poetischen Personification von der mythologischen C. C. Hense über personificierende Adj. u. s. w. Progr. Halberstadt 1855. S. 1 und 2.

9) Auch in passivem Sinne; vgl. Ameis zu *δ* 622. Vgl. auch Ameis zu *ε* 316.

10) Lobeck Rhemat. Pars IV.

11) Vgl. die von Ameis zu *ο* 329 im Anhange gegebenen Stellen.

phästos (Il. XVIII 417. Vgl. auch XVIII 539. 599—602); in den goldenen und silbernen Hunden, die den Palast des Alkinoos bewachen (Od. VII 92);[12]) in den von selbst sich hebenden Waffen des Achilleus (Il. XIX 386); in den beseelten Schiffen der Phäaken, die von selbst ihren Lauf nach ihrem Bestimmungsorte lenken (Od. VIII 556). Auf jeder Seite sehen wir eine Fülle von Leben, das für sich selbst neue Kanäle öffnet; und so wird es uns leicht die Wahrheit zu verstehen, dass, wenn der Dichter personificiert, er eben nur die leichteste und wirksamste Methode wählt. Ueberall sehen wir einen doppelten Process vor sich gehen: auf der einen Seite kleidet er die Gottheit in sinnliche Formen und auf der anderen Seite schmückt und erhöht er die Menschenwelt und die unbelebte Natur mit jeder göttlichen Begabung.

§. 6. Allgemeine Ansicht der homerischen Theo-Mythologie.

Die allgemeine Ansicht, welche von der homerischen Theo-Mythologie gegeben werden wird, ist folgende:

Ihre Basis ist weder in einem bloss menschlichen Instincte, der sie allmählich von Grund aus aufbaute, noch in dem schon vorhandenen Systeme einer anderen Nation des Alterthums zu finden. Ihr wahrer Ursprung liegt in den alten theistischen und messianischen Traditionen, die unter den Patriarchen bestanden, und durch deren Nachkommen oder Zeitgenossen verbreitet wurden, obwohl ihre ursprüngliche Wärme und Lebenskraft um so schwächer wurden, je weiter sie sich von ihrer Quelle entfernten.

Dieser göttlichen Tradition wurden in üppiger Fülle Elemente bloss menschlicher Erfindung hinzugefügt, die mit ihrem Eintritte in das System die höheren und älteren Theile der Religion hinausdrängten. Aber die göttliche Tradition muste sich erst selbst verändert haben, bevor sie die Anhäufung menschlichen Materials zuliess. Der erste Schritt dieser Veränderung, soweit die Genesis der Mythologie Licht darauf wirft, scheint folgender gewesen zu sein: einerseits trat eine fundamentale Corruption der ursprünglichen Idee Gottes ein, der nicht mehr die allmächtige Weisheit

12) Durch diese sinnliche Belebung wird der gleich im Beginne der griechischen Kunst hervortretende Naturalismus im Gegensatz gegen den abstracten ägyptischen Schematismus bezeichnet. Vgl. Overbeck Gesch. d. griech. Plastik I S. 39 ff. und 46 und Ameis zu η 93 im Anhange.

und Heiligkeit, sondern die Vereinigung von Leidenschaft und Macht darstellte; andererseits gieng die ursprüngliche Religiosität gänzlich verloren. Das menschliche Leben, wie es sich in den homerischen Gedichten zeigt, hat noch viel edeles und bewunderungswürdiges, aber nirgends ist es ein Leben des einfachen Gehorsams gegen Gott.

Als die göttliche Idee und die Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer einmal fundamental sich geändert hatte, war für die unbegrenzte Einführung dessen, was bloss menschlich war, Raum vorhanden. Während das Wesen des Menschen nach dem Bilde Gottes hätte geformt werden sollen, wurde die Gottheit nach dem Bilde des Menschen gemacht. Die alten Traditionen nahmen eine jede eine besondere individuelle Form an, und die daraus hervorgegangenen Gestalten wurden in allmählich fortschreitendem Processe nach dem Muster der menschlichen Natur gemodelt.

Da der Mensch nicht individuell, sondern in der Familie existiert, so wurde der Familien-Nexus auch in die Götterwelt eingeführt.

Aber wie bei dem Menschen, so verlangten die vervielfältigten Familien auch in der übernatürlichen Welt, in der sein eigener Genius sich jetzt mächtig wiederspiegelte, eine politische Ordnung; es bildete sich also unter den Göttern ein Staat und eine göttliche Politik.

Die Reihen der Unsterblichen sind aber auch mit metaphysisch erzeugten Personen angefüllt. Diese Personen repräsentieren concrete Formen, die den abstracten Ideen gegeben sind, oder mit anderen Worten persönliche Arten der Existenz solcher Mächte, die der Mensch im physischen oder geistigen Universum gleichsam lebendig und in Thätigkeit sah. Aber auch hier lässt sich ein Unterschied wahrnehmen. Bisweilen wird die Gottheit über die Naturkraft als ihr Lenker und Regierer gesetzt, bisweilen bezeichnet sie die in Thätigkeit gesetzte Kraft selbst.

Die letztere Art weist immer auf Erfindung hin, die erstere auf die Tradition.

Schliesslich aber übten, als ein übernatürlicher Kosmos construiert war, die Principien der Verwandtschaft zwischen ihm und der Welt hienieden eine gegenseitige Anziehungskraft. Die Götter wurden mehr und mehr vermenschlicht und der Mensch mehr und mehr mit Göttlichkeit bekleidet. Durch verschiedene Mittel

wurde der Zwischenraum zwischen Himmel und Erde überbrückt. Solche Mittel waren hauptsächlich: die Versetzung der Menschen in die Gesellschaft der Unsterblichen; die Einführung einer Classe von Wesen, die eine Mittelstufe zwischen Göttern und Menschen bilden, und hauptsächlich die Vergötterung der Helden.

§. 7. Originalität des griechischen mythologischen Systems.

Ein tiefes Dunkel schwebt über der Frage, wie viel Griechenland auf mythologischem Gebiete für sich selbst bildete und gestaltete und was die Griechen Aegypten und Phönikien oder anderen Ländern des Orients verdankten, deren Traditionen sie ererbt, oder auf andere Weise erhalten hatten.[13]) Einige Sätze mögen jedoch vorgelegt werden, die dazu dienen können den Gang unserer Untersuchung zu bezeichnen.

Erstens: die von Herodot überlieferten Nachrichten, welche Aegypten als die Quelle der griechischen Religion ihrem Hauptbestandtheile nach darstellen, werden durch Homers Zeugnis nicht unterstützt, und selbst rücksichtlich solcher Puncte, in denen das griechische System mit dem ägyptischen übereinzustimmen scheint, folgt weder, dass es von den Griechen ursprünglich aus Aegypten entlehnt war, noch dass diejenigen, von denen die Griechen es empfiengen, es von dort entlehnten.

Zweitens: die Uebereinstimmungen zwischen dem homerischen Systeme und den orientalischen Religionen, soweit wir dieselben kennen, sind mehr verborgene als deutliche und offenbare. Das mag zum Theil darin seinen Grund haben, dass unsere Nachrichten über die Religionen des Orients so viel später sind als Homer; eine grössere Aehnlichkeit, als jetzt nachgewiesen werden kann, mag jedoch in seiner Zeit existiert haben.

Drittens: die Unterschiede zwischen der griechischen Religion und den orientalischen sind specifischer Art. Ein von dem ägyptischen, medischen oder persischen Systeme verschiedener Geist durchdringt den homerischen Glauben und Cultus. Das eine dieser Systeme hat niedrigen Animalismus, die anderen metaphysische Richtung, die wir bei den Griechen nicht finden. Das homerische System in seinem der Erfindung angehörigen Theile ist entschieden mensch-

---

13) Hermann gottesd. Alterth. § 3. Nägelsbach hom. Theol. S. 7 f. der Ausg. v. Autenrieth. Welcker gr. Götterl. I S. 10. Gerhard Mythol. I S. 31.

lich. In seinem übernatürlichen Kosmos ist freilich auch viel des wahrhaft Göttlichen, ja mehr als wir sonst wo vereinigt finden können; aber der ideale Olympos, der durch Homer seine Vollendung erhielt, hat entschieden die Formen des Anthropomorphismus. In sittlicher Beziehung zeigt er manche Spuren des Verderbnisses, aber als Werk des menschlichen Genius ist er eines der wundervollsten und glänzendsten Producte. Die tiefe Sympathie mit der Natur, die feine Auffassung der Schönheit, die Freiheit und elastische Bewegung jeder Figur, die imposante Entwicklung der Politik, die lebendige Nationalität, der Reichthum und die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Gebilde einer lebhaften Phantasie, alles dieses vereinigt sich, um dem homerischen Systeme eine hohe Stelle anzuweisen, und wenn Homer an der Bildung desselben einen nicht unwesentlichen Antheil hatte, so wird er dadurch zu einer Persönlichkeit ersten Ranges erhoben.

Jedenfalls ist es klar, dass Griechenland alles, was es aus dem Oriente entlehnte, zu seinem freien Eigenthume machte. Alles wurde in den Schmelztiegel des griechischen Geistes geworfen, alles gieng aus diesem Läuterungsprocesse hervor, in Formen und Farben gekleidet, wie sie die specifischen Erfordernisse des griechischen Geistes erheischten. Wir müssen uns daher vor allen voreiligen Identificationen hüten und dürfen z. B. nicht annehmen, dass, weil Athene etwa die ägyptische Neith sein könnte, die Züge der homerischen Pallas in dem ägyptischen Prototype sich vorfanden (Bunsen, Aegyptens Stellung in der allgemeinen Geschichte B. I S. VI. A.). Die starke Hand einer verändernden Phantasie und eines verändernden Verstandes gieng als Vorbedingung über alles fremde hin, nicht nur um es zu modificieren, sondern wahrscheinlich um es in seine Theile aufzulösen und dann zu reconstruieren, so dass das homerische System vor allen anderen national und originell ist.[14])

---

14) Für diese Ansicht erklären sich die gewichtigsten Autoritäten, worüber Nägelsbach hom. Theol. S. 9 f. der Ausg. von Autenrieth zu vergleichen ist.

9*

Zweites Kapitel.

Das traditive Element der homerischen Theo-Mythologie.

§. 8. Die Hauptpuncte der göttlichen Offenbarung.*

Die heilige Schrift stellt uns mit grosser Bestimmtheit dreierlei vor Augen: Gott, den Erlöser und den Teufel. Auch finden sich schon in der Genesis Spuren einer mysteriösen Vereinigung der Einheit mit der Dreiheit in der göttlichen Natur.

Aus der allgemeinen Erwartung, welche im Oriente zur Zeit der Ankunft des Herrn herrschte, und aus den in Rom unter dem Namen der Sibyllinischen Bücher gesammelten und sorgfältig aufbewahrten Prophezeiungen[15]) dürfen wir annehmen, dass die Kunde von der frühen Verheissung eines Erlösers nicht auf die jüdische Nation beschränkt war. Ihr exclusiver Charakter und der ihrer Religion, ihre geringe politische und intellectuelle Bedeutung in der Weltgeschichte und die unrichtigen und unvollkommenen Vorstellungen, welche über sie und ihr Gesetz auch sonst geherrscht zu haben scheinen (man vergleiche nur die Stücke in Esther), alles dieses macht es höchst unwahrscheinlich, dass die Erwartungen und Vorhersagungen ausschliesslich von ihnen und ihren heiligen Büchern entlehnt sein sollten. Ausserdem zeigt uns die heilige Schrift selbst die Existenz von Kanälen traditioneller Kenntnis, die von den ihrigen gesondert waren. Das lernen wir besonders bei Hiob kennen, der ein Prophet und Diener Gottes war, wiewol er in einem Lande wohnte, wo Idolatrie geübt wurde (Horsley's dissertation S. 69); ferner bei Balaam, der obwol weder Israelit noch ein frommer Mann, dennoch ein Prophet war. Auch giebt es im Neuen Testamente einige von apostolischer Autorität anerkannte Ueberlieferungen, welche beweisen, dass wenigstens etliche

15) Vgl. auch Freymüller Progr. Metten 1858 § 12 und Seemann Progr. Neisse 1856. S. 18 f.

Fragmente alter Tradition unter den Juden selbst neben der in den älteren heiligen Büchern niedergelegten herliefen (Vgl. St. Jud. 9. 11. 14. 2 Timoth. III 8 vgl. Plin. H. N. XXX 1. Euseb. Praep. Ev. IX 8). Wir brauchen jedoch über das, was die heilige Schrift enthält, nicht einmal hinauszugehen.[15a])

Hier finden wir aber folgende Haupttraditionen göttlicher Offenbarung:

I. Rücksichtlich Gottes: 1. die Einheit und Suprematie desselben; 2. die Vereinigung einer Trinität mit der Einheit, in welcher die einzelnen Personen in gewisser Weise von gleicher Ehre sind.

II. Rücksichtlich des Erlösers oder Messias: 1. ein Erlöser vom Fluche des Todes, bekleidet mit voller Menschlichkeit, durch den das göttliche Königthum trotz seiner Feinde hergestellt und befestigt werden soll; 2. eine Weisheit, welche die erste und höchste im Range ist und die bei der Schöpfung und Regierung der Welt in Betracht kommt (Spr. Salom. I 20—33. III 19. VIII mehrmals. Prediger Salom. I 8—10. IV 11—19. Weisheit Salom. I 6. VI 12 ff. VII—X mehrmals); 3. die Verbindung des Erlösers mit dem Menschen durch seine Abstammung von einem Weibe.

III. Rücksichtlich des Teufels: 1. eine Rebellion mächtiger Engel oder Kräfte gegen das höchste Wesen; ihre Niederlage und ihre Verstossung in den Abgrund; 2. das Hervortreten einer Macht unter den Menschen, von der sie zu ihrem Verderben versucht und verführt werden.

Dazu kommt noch eine Tradition von geringerer Bedeutung, die aber in den ältesten Urkunden der h. Schrift deutlich angegeben ist, die Verkündigung des Regenbogens als des Zeichens eines Vertrages zwischen Gott und den Menschen.

Es leuchtet von selbst ein, wie leicht es war von diesen Traditionen aus einen Weg in die Hauptcorruptionen des Heidenthums zu finden. Der nächste Schritt aus der Lehre von der Trinität konnte der zum Polytheismus sein, während in dem Dogma von der Menschwerdung der Grund des griechischen Anthropomorphismus gelegt zu sein schien.

15a) Gladstone Bd. II S. 49—54 berücksichtigt mit Hülfe von Schöttgens Horae Hebraicae et Talmudicae und desselben Rabbin. Lectt. auch die sonstige Litteratur der Hebräer.

§. 9. Die homerischen Gottheiten, welche als Vertreter der Hauptpuncte der göttlichen Offenbarung zu betrachten sind.

I. Die Einheit und höchste Macht Gottes ist in Zeus dargestellt; die Vereinigung der Trinität mit der Einheit in den Kroniden-Brüdern Zeus, Poseidon und Aides.

II. Die erste Form eines künftigen Erlösers ist hauptsächlich in Apollon dargestellt.[16]) Aber es scheint, als ob weder die verschiedenen Attribute, welche dem Erlöser angehören, noch die zwiefache Manifestation seines Wesens vom heidnischen Geiste zusammengehalten werden konnten. Daher fand eine Trennung derselben in bestimmte Theile statt, von denen einige auf Apollons Schwester Artemis übertragen, einige in ihr gleichsam wiederholt sind.

Die zweite Form der Tradition, die der Weisheit oder des *λόγος*, scheint in der erhabenen Athene des homerischen Systems niedergelegt zu sein.

Leto, die Mutter des Apollon und der Artemis, scheint die Tradition des Weibes, von welchem der Erlöser abstammen sollte, darzustellen.

III. Die Idee einer die göttliche Herrschaft mit Gewaltthat bedrohenden Rebellion wurde in eine Mannigfaltigkeit getrennter und mehr oder weniger mit einander in Conflict stehender Formen gekleidet, während die feinere Idee von einem auf den menschlichen Geist geübten Einflusse bei Homer in der That noch sichtbar, aber doch schon in hohem Grade verdunkelt und abgeschwächt erscheint. Die erste dieser Ideen, oder die Idee des durch Gewaltthat handelnden Bösen wird hauptsächlich durch die Titanen und die Giganten vertreten. Die zweite oder die Idee des durch Verführung wirkenden Bösen wird durch die homerische Ate repräsentiert.

Endlich wird der Regenbogen der heiligen Schrift durch die homerische Iris dargestellt.

§. 10. Plan und Methode der Untersuchung.

Die gewöhnliche Praxis ist, die homerischen Gottheiten für homogen zu halten und sie wie eine denselben Gesetzen unter-

16) Haupt im Pädag. Archiv IV 9. S. 661 ff. Seemann Progr. Neisse 1856. S. 17.

worfene Classe zu behandeln. Die Verschiedenheiten, über die man nicht nach mythologischen Grundsätzen Rechenschaft geben konnte, sind als blosse Solöeismen betrachtet worden. Aber die Eigenthümlichkeiten, durch welche die homerischen Götter im allgemeinen von den Menschen sich unterscheiden, sind in der That weit weniger wichtig, als diejenigen, welche Regeln des Unterschieds innerhalb ihrer eigenen Classe bilden und welche auf die verschiedenen Quellen hinweisen, die das Material für das System geliefert haben.

Es wird daher nöthig sein die Charaktere der einzelnen homerischen Gottheiten genau zu prüfen. Bei der Classificierung derselben dürfte es zulässig sein Poseidon und Aides als Götter mit traditioneller Basis zu behandeln, weil sie mit Zeus die alte Tradition der Trinität darstellen. Aber die Concentration der Idee der höchsten Gewalt in der Person des Zeus stand in Widerspruch mit der Trinität und schwächte den Begriff derselben. Sie gehören daher, was ihren Charakter und ihre Attribute anbetrifft, weit mehr zu der Classe der rein mythologischen Gottheiten und werden in Verbindung mit diesen erörtert werden.

Artemis theilt mit Apollon die Substanz der Tradition, die sie zusammen repräsentieren, nicht zu gleichen Theilen; ihr wurde vielmehr der aus den Eigenthümlichkeiten, die Apollon nicht erhalten konnte, bestehende Rest übertragen. Sie ist daher hauptsächlich in ihrer untergeordneten Beziehung zu Apollon aufzufassen.

Vor allem wird es unsere Aufgabe sein müssen, so deutlich und vollständig wie möglich diejenigen Thatsachen darzulegen, welche die Anwesenheit eines starken traditiven Elementes in der homerischen Theo-Mythologie beweisen. Eine solche Aufgabe ist aber mit manchen Schwierigkeiten verknüpft. Denn das aus den uralten Traditionen entlehnte Material ist nicht durch eine breite und grade Unterscheidungslinie von den durch die Erfindung hervorgerufenen mythologischen Bestandtheilen geschieden; es hat die umbildende Thätigkeit des griechischen Geistes erfahren und ist im ganzen Systeme mit den Erfindungen der menschlichen Phantasie vermischt. Die alten Wahrheiten der Offenbarung sind nicht bloss unvollkommen aufgefasst, sondern sie sind auch vielfach zersetzt und umgegossen. Es sind überhaupt drei verschiedene Eigenschaften, in denen wir die Griechen rücksichtlich ihrer Religion zu betrachten haben: erstens als Empfänger der Ueberbleibsel

alter Offenbarungen; zweitens als solche, die zugleich mit jenen auch die entstellten Formen menschlicher Fabel von aussen einführten; und drittens als solche, die, selbst stark in der Erfindung, zu beiden genannten Arten des Materials hinzufügten und es ihrem Geiste gemäss verarbeiteten.

Wegen dieser irreführenden Verschiedenheit wird es am zweckmässigsten sein, mit denjenigen Gottheiten zu beginnen, bei denen die im vorhergehenden Paragraphen aufgestellten Sätze am besten sich nachweisen lassen.

§. 11. Die Gottheiten, welche ihre Basis in der Tradition haben, besonders Athene und Apollon.

Die Gottheiten der homerischen Theo-Mythologie, die aus höchst wahrscheinlichen Gründen ihre Basis in der Tradition haben, sind folgende:

1. Zeus. 2. Athene. 3. Apollon. 4. Artemis. 5. Leto. 6. Iris. 7. Die Titanen und diesen verwandte Wesen. 8. Ate.

Von diesen ist Zeus eine so gemischte Auffassung und hat so wichtige Beziehungen zu der ganzen Genesis der griechischen Mythologie, dass der Versuch ein Bild seiner Person und seines Amtes zu entwerfen einem späteren Abschnitte vorbehalten bleibt.[17]) Die charakteristischen Repräsentanten dieser Classe, in denen die traditionelle Basis der Religion des heroischen Zeitalters aus den homerischen Gedichten am sichersten nachgewiesen werden kann, sind Athene und Apollon. Beide Gottheiten sind durch wichtige Unterschiede von der grossen Masse der olympischen Gottheiten getrennt und andererseits durch eine grosse Zahl gemeinsamer Zeichen und Eigenthümlichkeiten mit einander verbunden. In einer richtigen Auffassung ihrer Stellung liegt der Schlüssel für das ganze homerische System.

Die grosse Aehnlichkeit der beiden Gottheiten in wesentlichen Eigenschaften schliesst jedoch mannigfache Verschiedenheit im Einzelnen keineswegs aus. Nicht selten wird ein gegebenes Zeichen, selbst eines von besonderer Wichtigkeit, nur in der einen Gottheit gefunden und nicht in der andern; oder es ist in der einen Gottheit stärker als in der andern entwickelt; oder die Besonderheiten einer Idee sind zwischen beiden getheilt.

---

17) Olympos § 35.

Es versteht sich wol von selbst, dass in die eingehende Erörterung dieser beiden Gottheiten nicht alles eingeschlossen zu werden braucht, was Homer dem Apollon und der Athene zugeschrieben hat; aber der distinctive Charakter, den sie besitzen und der den seltsamsten und wichtigsten Zug der ganzen homerischen Theo-Mythologie bildet, wird mit möglichst grosser Klarheit und Vollständigkeit hervorgehoben werden.

Die charakteristischen Kennzeichen dieser beiden grossen Gottheiten, von denen sie mit bewuster Consequenz in den homerischen Gedichten begleitet sind, stellen sich unter verschiedenen Gesichtspuncten dar. Einige berühren ihre Stellung im olympischen Systeme, andere ihren individuellen Charakter, und eine dritte Classe tritt in ihrem Verkehre mit der Menschenwelt und mit der belebten und unbelebten Natur hervor; oder mit anderen Worten wir betrachten sie in ihren olympischen Beziehungen, in ihren Beziehungen zu der irdischen Welt und in ihren persönlichen Charakteren.

§. 12. Charakteristische Kennzeichen des Apollon und der Athene in ihren Beziehungen zu dem olympischen Staate und seinen Gliedern.

a. Die ihnen verliehene Würde steht mit ihrem Range als der jüngeren Generation angehöriger Gottheiten nicht in Einklang. Spuren eines höheren Alters dieser beiden Gottheiten.

Ihre Stellung im olympischen Systeme ist eine unerklärliche Ungereimtheit. Die Götter des Olympos sind in zwei Generationen getheilt. Die Majestät und Macht des Olympos ruht in natürlicher Anordnung ganz auf Seiten der älteren Generation bei Zeus, Hera, Poseidon und Hades. Dione, die nur eingeführt ist, um als Vehikel für die Mutterschaft zu dienen[18]) und die in Rang und Bedeutung ihrem Kinde untergeordet ist, bildet eine erklärliche Ausnahme.[19]) Während aber alle übrigen Gottheiten jenen älteren Göttern untergeordnet sind, ist dies bei Athene und Apollon nicht der Fall. In manchen Puncten ist ihre Stellung sogar höher als die der älteren Gottheiten, Zeus mit eingeschlossen; sie ist von der Stellung, welche die Gottheiten der zweiten

18) Vgl. auch Welcker gr. Götterl. I S. 355.
19) Olympos § 43.

Generation einnehmen, so ganz verschieden, dass wir eine Ursache für diesen Unterschied suchen müssen. Diese Ursache ist, wenigstens was Apollon anbetrifft, in der Grösse seiner Functionen, wie der des Bogens, der Leier und selbst der Wahrsagung nicht zu suchen. Denn nach seinen Functionen beurtheilt hätte Ares, als Gott des Krieges, eine höhere Stellung einnehmen müssen als der Gott der Wahrsagung; und doch ist die Inferiorität des Ares in Vergleich zu Apollon eine ganz unermessliche.[20])

Obgleich Athene und Apollon in die nächste Generation nach Zeus gestellt sind, so giebt es doch hinsichtlich des Alters deutliche Verschiedenheiten zwischen diesen beiden Gottheiten und den andern, die gleich ihnen Kinder des Zeus sind. Einige von diesen sind als griechische Gottheiten so jung, dass ihre Kindheit zum Gegenstande ausdrücklicher Erwähnung gemacht wird;[21]) nicht einer ist unter ihnen, der durch irgend welche Kennzeichen in die Periode der Pelasger zurückgeführt wird, wie Zeus als Stammvater der alten hellenischen Häuser und als Gott dodonäischer Verehrung, oder Poseidon als Vater des Neleus und Aktor. Betrachten wir aber Apollon und Athene, so ist letztere bei Homer jedenfalls mutterlos (Il. V 880),[22]) und das bezeichnet, dass sie wenn auch nicht im olympischen Staate, so doch in der Geschichte der Religion älter als Hera war; denn sonst wäre sie zur Tochter der Hera oder einer andern Göttin gemacht.[23]) Ihre Verehrung muss schon Aufnahme gefunden haben, ehe das Princip der Mutterschaft unter den Unsterblichen zur Geltung kam. Als dieses Princip sich mehr und mehr wirksam zeigte, wurde ihr daher in Metis eine Mutter gegeben (Hesiod. Theog. 886—900. Apollod. I 3, 6), die zugleich als die älteste unter den Frauen des Zeus bezeichnet wurde.

Dem Apollon ist freilich Leto als Mutter gegeben; aber ihr Name deutet wahrscheinlich an, dass ihr Ursprung vor aller menschlichen Erinnerung, d. h. vor der Periode lag, in welcher das mythologische System der Griechen ins Leben trat.[24])

20) Olympos § 41.
21) Olympos § 42 und 46.
22) Vgl. Faesi zu d. St.
23) Vgl. aber Welcker gr. Götterl. I S. 301 f.
24) Olympos § 31.



§. 13. b. Sie theilen ihre Functionen mit secundären Gottheiten.

Diese beiden Gottheiten haben eine grosse Mannigfaltigkeit von Functionen, welche anderen Gottheiten von geringerer Macht und Bedeutung, aber in den meisten Fällen von olympischem Range übertragen sind. Wir bezeichnen diese Gottheiten der Kürze wegen als secundäre.

Secundäre Gottheiten für Athene in ihrem Charakter als Göttin der Weisheit, des Krieges, der Politik und der Industrie sind: 1. Hermes, der mit Athene als Patron der berechnenden Fähigkeiten in Form der Klugheit und in ihrer entarteten Form als *κερδοσύνη* auftritt. In späterer Zeit war Hermes (nach O. Müllers Dorr. II S. 303) in Athen auch eine secundäre Gottheit des Apollon. Bei Homer scheint sein auf die Todten bezügliches Amt als ein dem Apollon untergeordnetes betrachtet werden zu können. 2. Ares ist die secundäre Gottheit des Krieges und er ist nichts weiter,[25] während Hermes ausser den mit Athene gemeinschaftlichen Functionen noch andere überwiesen sind. 3. Themis repräsentiert als secundäre Gottheit der Athene die politische Seite ihrer Thätigkeit (*λαοσσόος, ἀγελείη, ἐρυσίπτολις*). Sie ist eine einfache Personification der Idee politischer und socialer Rechte. 4. Hephästos, secundäre Gottheit in der letzten der vier Functionen, ist als Element des Feuers etwas mehr als Athene; aber er ist auch etwas weniger, weil er mit der Webekunst, an deren Producten das Feuer keinen Antheil hat und die in Griechenland ausschliesslich das Werk der Frauen war,[26] nichts zu thun hat. Während Athene die Göttin der Baukunst ist, hat Hephästos nur zu einer besondern Art derselben Beziehung.[27]

Die secundären Gottheiten des Apollon sind: 1. Päeon als Gott der Heilkunst. In der späteren Mythologie tritt Asklepios an seine Stelle. Er übt seine Kunst, wie Hephästos, im Dienste des olympischen Staates, einige specielle Gelegenheiten ausgenommen; aber der ursprüngliche Besitz der Heilkunst und die Macht sie zu verleihen ist bei Apollon. Päeon heilt mit dem Gebrauche

---

25) Olympos § 41.
26) Hermann gr. Privatalterth. § 10, 11.
27) Olympos § 44.

seiner Hände, Apollon ohne persönliche Anwesenheit (Il. XVI 527—529).[27a]) 2. Die Musen sind secundäre Gottheiten des Apollon als Gottes des Gesanges.[28]) Sie erscheinen bisweilen in der Einzahl (Il. I 1 und Od. I 1), bisweilen in der Mehrzahl (Il II 484. 598). Die Musen berauben Thamyris des Gesanges (Il. II 594); die Muse liebt Demodokos, nimmt ihm das Augenlicht und giebt ihm die Gabe des Gesanges (Od. VIII 63); sie liebt den Stand der Sänger im allgemeinen (Od. VIII 480). Die Musen sind bei Homer von olympischem Range; aber sie bilden keinen Theil der öffentlichen Religion; sie sind Gebilde des Dichters, mit denen er nach seinen eigenen Zwecken frei verfahren konnte.[28a]) Daher ist die Frage, ob er seine Muse nur als eine oder als Mehrzahl bezeichnen wollte (in der zweiten Nekyia Od. XXIV 60 findet sich die Neunzahl) von keinem Belange. Die Mehrzahl war jedenfalls für den Wechselgesang, der durch *ἀμειβόμεναι* (Od. XXIV 60) angedeutet wird, und überhaupt für die Natur der Harmonie angemessen. Aber Apollon ist in vollem Besitze der Gabe der Musik, während die Musen nur zum Begleite des Saitenspiels singen (Il. I 604). Und wie ihr Antheil an der Musik des Apollon, so ist auch der an seiner intellectuellen Fähigkeit ein begrenzter; denn ihre Kenntnis bezieht sich nur auf die Vergangenheit, mit der Zukunft haben sie nichts zu thun (Il. II 485). Wol aber vermögen sie wie Apollon einen Sänger zu inspirieren (Od. VIII 63. 64. 73. 481).

Alle diese secundären Gottheiten sind also von ihrer Hauptgottheit verschieden; sie sind auch nicht in derselben Weise dienende Gottheiten wie die Eileithyien im Dienste der Hera[29]) oder die metallenen Mägde im Dienste des Hephästos.[30]) Aber sie sind Gottheiten, von denen eine jede in einer besonderen Provinz ihre Function verrichtet, die zugleich einer Gottheit von höherer Würde angehört. Diese Verdoppelung ist eine seltsame und significante Thatsache; und sie regt die ernste Frage nach ihrer Ursache an. Die Hauptursache lag vermuthlich in dem Prin-

---

27a) Nitzsch Anm. Od. IV 232, der die im Texte bezeichnete Stelle ganz unberücksichtigt gelassen hat, ist anderer Ansicht.

28) O. Müller Proleg. S. 425 und Nitzsch Anm. II S. 224 behaupten jedoch, dass Apollon bei Homer niemals eigentlich Gott des Gesanges und der Dichtung sei. 28a) Olympos § 45.

29) Olympos § 36.

30) Olympos § 44.

cipe der Familien- und politischen oder socialen Ordnung, welche von der menschlichen Gesellschaft auf die göttliche übertragen wurde. Das Princip der Familien-Organisation rief die verschiedenen Glieder der olympischen Familie ins Dasein; das Princip politischer Organisation schloss die Nothwendigkeit eines Oberhaupts und eines berathenden Organes in sich; endlich erforderte das Princip socialer Ordnung die Existenz gewisser Professionen, welche durch den Gebrauch intellectueller Gaben für die Bedürfnisse der Göttergesellschaft sorgen. Der olympische Staat muste also seine δημιοεργοί haben wie der menschliche (Od. XVII 383) seinen μάντις, ἰητὴρ κακῶν, τέκτων δούρων, ἀοιδός und πρηκτήρ hatte.[31]) Alle diese wurden durch Apollon und Athene repräsentiert. Aber diese Vereinigung verschiedener Professionen in einer göttlichen Person würde die Treue und Wirksamkeit des olympischen Gemäldes, welches ebenfalls Theilung der Arbeit erforderte, beeinträchtigt haben. Deshalb wurden die überflüssigen oder leicht trennbaren Attribute von Apollon und Athene getrennt; und während Apollon die Sehergabe und Athene die der höchsten Weisheit ungetrennt beibehalten, wird der τέκτων in Hephästos, der ἀοιδός in den Musen, der ἰητήρ in Päeon, der πρηκτήρ in Hermes und der Krieger in Ares dargestellt.

§. 14. c. Athene hat eine Art Vorrang vor den anderen Gottheiten.

Obgleich Athene der Hera die Ehre des Vorranges am olympischen Hofe nicht streitig machen kann, so steht sie doch an eigentlicher Würde hinter der Königin des Himmels nicht zurück. Bisweilen, wenn sie im Interesse der Griechen handelt, geschieht es auf Veranlassung der Hera (Il. I 195) oder des Zeus (Il. IV 64). Aber andererseits hat der Dichter durch gewisse Anordnungen eine vollständige Gleichheit, wenn nicht einen Vorrang für Athene angedeutet. Zweimal begeben sich die beiden Göttinnen zusammen vom Olympos auf das Schlachtfeld (Il. V 745. VIII 389); beidemale geschieht es im Wagen der Hera, welche die Rosse anspannt und die Rolle eines Wagenlenkers spielt, während Athene neben sie auf den Wagen steigt (Il. V 745—748). Das Amt des Wagenlenkers ist aber im allgemeinen ein Zeichen der Unterordnung.

31) Achaeis § 19.

Ausserdem ist Athene mit der Aegis die hervorragendere und Hera offenbar die untergeordnete Figur in der Gruppe (Il. V 738 ff.).

Athenes Ueberlegenheit über den grossen und mächtigen Poseidon zeigt sich bei Gelegenheit des von Nestor dem Poseidon dargebrachten Opfers in Pylos. Denn am Schlusse ihres Gebets versichert der Dichter, dass sie selbst alles erfüllte, was sie von Poseidon im Gebet erfleht hatte. (Od. III 55—62 und daselbst Nitzsch).

Wir hören nicht viel vom Ceremoniel unter den olympischen Göttern. Zeus und Hera ist jedoch die ausgezeichnete Ehre zu Theil geworden, dass die andern Götter bei ihrem Eintritt in die Versammlung sich erheben (Il. I 533. XV 85). Aber auch Athene ist eine Auszeichnung vor den übrigen Gottheiten dadurch verliehen, dass ihr der Ehrensitz oder derjenige Sitz zugewiesen ist, der in der menschlichen Familie von dem ältesten Sohne eingenommen wurde. Denn Athene ist es, welche der zum Olympos eingeladenen Thetis den Ehrenplatz an des Zeus Seite einräumt (Il. XXIV 100), gerade so wie Telemachos den Ehrensitz an Nestors Seite erhält.[32])

Homer hat uns keine ausdrückliche Nachricht über diesen besonderen Punct rücksichtlich des Apollon hinterlassen; aber im Hymn. auf Apollon (2—4) ist ihm diese Ehre bestimmt zugewiesen.

§. 15. d. Apollons und Athènes Willenseinheit mit Zeus.

Wichtiger als der Vorrang der Athene am olympischen Hofe ist die Willenseinheit und Zuneigung, die zwischen den beiden Gottheiten und Zeus wahrgenommen wird. Nur für Athene wendet er stets einen Lieblingsausdruck an. Zweimal wird sie *φίλον τέκος* von ihm genannt (Il. VIII 40. XXII 183), und Apollon wird zweimal als *φίλε Φοῖβε* angeredet (Il. XV 221. XVI 667). Dies ist um so bemerkenswerther, weil man erwarten sollte, dass andere Gottheiten, wie Hermes wegen seiner Jugend, Aphrodite wegen ihrer Schönheit und Reize die bevorzugten Objecte dieser Phrasen wären. Aber nichts der Art findet sich bei Hermes und Aphrodite. Denn das *τέκνον ἐμόν*, womit Zeus die Aphrodite anredet (Il. V 428), besagt doch nicht so viel wie die ersteren Phrasen. Nur von Hera, die nicht ihre Mutter ist, wird sie und

32) Agora § 8.



zwar in einem Augenblicke, wo eine grobe Täuschung mit ihr vorgenommen werden soll, *φίλον τέκος* angeredet (Il. XIV 190).

Athene ist zwar kühn genug sich mit Zeus in Opposition zu setzen, so dass sie seinen Zorn erregt und seine Drohungen sich zuzieht (Il. VIII 401—406. 454—456); aber wenn sie solchen Ungehorsam zeigt, ist sie stark im Bewustsein ihres Rechtes und ihrer Macht. Ihr gewöhnliches Ziel ist einen Plan in Ausführung zu bringen, der im Olympos so unzweideutige Billigung gefunden hat, dass Zeus selbst nachzugeben genöthigt ist. Daher zeigt sich Zeus auch bei den geringsten Zeichen ihrer versöhnlichen Stimmung beruhigt und scheint seine eigene Härte zu bedauern (Il. VIII 39—40).

Apollon steht in seiner vollkommenen Uebereinstimmung mit dem Willen des Zeus einzig da. Bei keiner Gelegenheit handelt oder spricht er in einem von seinem Vater abweichenden Sinne. Als er in der olympischen Versammlung des 24. Gs. der Ilias wegen des Leichnams des Hektor kräftig zu remonstrieren hat, wendet er sich vorsichtig genug nicht an Zeus, sondern an die Versammlung der anwesenden Götter (Il. XXIV 33 ff.). Und als Hera mit einer scharfen Invective gegen ihn folgt, wird sie von Zeus getadelt (65), der den Rath des Apollon ausführt. Gewöhnlich ist Apollon das Werkzeug des Zeus bei allem, was im Interesse Trojas ausgeführt werden soll; aber nie bei einem Vorhaben, das erfolglos bleiben soll. Als nach göttlichem Beschluss Hektor durch die Hand des Achilleus fallen soll, zieht sich Apollon von dem zum Tode bestimmten Helden zurück, und Athene vereinigt sich mit Achilleus (Il. XXII 213. 214).

Diese Willenseinheit des Apollon mit Zeus ist eins der stärksten Argumente, dass die Materialien für diese in ihrer Art so verschiedene Tradition aus einer höheren Quelle als der des Olympos entlehnt wurden.[32a]) Denn im Olympos ist das Uebel der Zwietracht nicht weniger stark als auf der Erde. Drohungen bilden nicht nur ein Mittel in der Regierung des Olympos,[33]) sondern auch jede Art persönlichen Grolles und Zwistes ist in Ueberfluss daselbst vorhanden; nicht weniger Neigung zu Intriguen und zum Ungehorsam, so dass die Aeusserung des Zeus in Il. V 890: *ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν κτέ.*

32a) Vgl. aber Nägelsbach hom. Theol. II 22.

33) Olympos § 59.



nicht befremden kann. Unter allen den übrigen Gottheiten ist kein einziges Beispiel positiver Willenseinheit weder mit Zeus noch untereinander.

§. 16. e. Apollon und Athene als Gehülfen des Zeus.

Die merkwürdige Sage, welche Apollon zum Vertheidiger und Befreier des Himmels und der anderen Gottheiten macht, verdient besondere Berücksichtigung. Otos und Ephialtes, Zwillingssöhne des Poseidon, bedrohen den Olympos mit Krieg und wollen ihn erstürmen; und sie hätten es erreicht, wenn Apollon sie nicht vernichtet hätte (Od. XI 307—320). Diese Sage kann der griechischen Erfindung nicht angehören; denn was hat Apollon mit der Bändigung gewaltiger physischer Kraft zu thun, für welche des Zeus Donnerkeil oder des Ares wilde Gewalt weit geeigneter waren, als der sanfte Tod des Apollon. In der späteren Zeit wurde diese Sage mit einer umfangreicheren, die sich auf die Giganten bezieht, und die Homer dunkel andeutet (Od. VII 56. 60), verbunden; und nur wenn die mildere Auffassung des Apollon zu dem Charakter eines Rächers erweitert wird, wie er theilweise im 1. Gs. der Ilias sich zeigt, wird er der geeignete Vernichter des Otos und Ephialtes. Eine solche Rolle ist aber dem Apollon zugewiesen, entweder weil er die göttliche Person darstellt, welcher alle Gewalt für Vernichtung und Befreiung angehören sollte, oder weil die Tradition einer göttlichen Person den Ruhm ertheilte, eine Rebellion mächtiger Wesen gegen den höchsten Gott überwunden zu haben.[33a)]

Für Athene giebt Homer keine genaue Parallele zu der Ueberlieferung, welche Apollon zum Ueberwinder einer Rebellion macht. Aber sie ist die Gehülfin des Herakles, des Lieblingssohnes des Zeus, bei seinem schwierigsten Unternehmen, als er den Kerberos aus der Unterwelt heraufholt (Od. XI 623 ff. Il. VIII 362 ff.). Wir dürfen daraus schliessen, dass Athene auch in der Unterwelt eine Macht hatte, welche die Sage selbst dem Zeus nicht zuschrieb, und dass dieser also zur Erfüllung seiner Wünsche in Betreff seines Lieblingssohnes der Hülfe der Athene nicht entrathen konnte.

Beide Functionen des Apollon und der Athene erinnern an

33a) Litterarische Nachweisungen über verschiedene Deutungen dieses Mythos s. bei Nägelsbach hom. Theol. S. 226 * der Ausg. v. Autenrieth.

die alttestamentliche Ueberlieferung, welche von der Herrschaft des Messias über die gefallenen Engel und über das Grab berichtet.

§. 17. f. Apollon und Athene werden nie überwunden, entehrt oder gekränkt.

Charakteristisch ist, dass weder Athene noch Apollon von anderen Gottheiten überwunden oder überlistet werden, während unter den rein mythologischen Gottheiten nicht eine ist, die der Kränkung nicht unterworfen wäre. Ares wird durch Diomedes von Athene verwundet (Il. V 885—887) und ist ihrer directen Controle unterworfen (Il. V 766). Hephästos wird von den Göttern verlacht (Il. I 596—600). Hermes wagt nicht sich Leto entgegenzustellen (Il. XXI 497—501). Demeter sieht ihren Liebling Jasion durch des Zeus Blitz erschlagen (Od. V 125—128). Aphrodite wird nicht nur von Athene zu Boden geworfen (Il. XXI 423 ff.), sondern von Diomedes ohne göttlichen Beistand verwundet (Il. V 131. vgl. 330) und von Hera überlistet (Il. XIV 190). Hera überlistet selbst Zeus (Il. XIX 97 ff. XVIII 168 ff.); aber sie selbst wird nebst Hades von Herakles verwundet (Il. V 392) und von Zeus einer schimpflichen Strafe unterzogen (Il. XV 18). Poseidon wird von Laomedon betrogen und ist nicht im Stande die Verstümmelung seines Sohnes Polyphemos mit Erfolg zu rächen (Il. XXI 441—457). Ja Zeus selbst wird von einer furchtbaren Verschwörung bedroht, die in Begriff war ihn in Fesseln zu werfen, wenn Briareos ihm nicht zu Hülfe gekommen wäre (Il. I 398 — 406). Nichts von der Art hören wir von Apollon und Athene. Wol aber hören wir, dass Apollon den Siegeslauf des Diomedes (Il. V 440) und den des Patroklos (Il. XVI 705 ff. 786 ff.) hemmt, und dass Athene in der Schicksalswendung des Odysseus über Poseidon, obwol er sein Aeusserstes thut, den Sieg davonträgt. Um jedoch die Wichtigkeit dieser Betrachtung recht zu würdigen, dürfen wir nicht unbeachtet lassen, dass es Homer einen mühsamen und weithergeholten Kunstgriff gekostet hat, um Apollon in der Theomachie gegen Unehre zu sichern (Il. XXI 435 ff.). Wäre Apollon eine bloss mythologische Gottheit gewesen, so ist nicht einzusehen, warum er nicht von Ares, seinem Gegner, überwunden werden sollte. Nach dem Maasstab der olympischen Ordnung gemessen müste Ares einen höheren Rang als

Apollon einnehmen. Er ist der Sohn der Hera, der ältesten Tochter des Kronos, der Hauptgemahlin des Zeus, der anerkannten Himmelskönigin. Er ist der Gott des Krieges,[34]) und welches friedliche Amt konnte unter einem der Freibeuterei und dem offenen Kriege ergebenen Volke mit dem Amte eines Gottes des Waffenhandwerkes wetteifern? Und doch ist der Sohn der Leto und der Gott der friedlichen Beschäftigungen selbst in dem Kriegesepos in Würde höher gehalten als der Sohn der Hera und die Kinder der Dione und Demeter. Ja mit grosser Kunst und Sorgfalt hat der Dichter dafür gesorgt, die Verwerfung des ironischen Rathes des Poseidon seinem Lieblingsgotte Apollon möglichst leicht, ja unvermeidlich zu machen (Il. XXI 435 ff. und 462 ff.). Mit der in dieser Stelle gewählten Anordnung mögen zwei andere in demselben Geiste aufgefasste verglichen werden. In Il. XV 218—220 sorgt Zeus dafür, dass die Sendung des Apollon zur Unterstützung der Troer erst eintritt, als Poseidon, der furchtbare Parteigänger der Griechen, das Schlachtfeld bereits verlassen hat; und ebenso nimmt Athene erst dann ihren Schützling Odysseus in ihre Obhut, als Poseidon von der Verfolgung desselben ablässt (Od. V 380—382). So hat der Dichter die Würde des Apollon stets aufrecht zu erhalten gewust; und wenn die Sage von der Täuschung des Apollon durch Laomedon (Il. XXI 441—457) mit dieser Regel nicht in Uebereinstimmung zu stehen scheint, so erwäge man wol, dass ihm in der Theomachie durch seine Weigerung für die Troer zu kämpfen (Il. XXI 435 ff.) Gelegenheit zur Rache gegeben wird.

§. 18. Charakteristische Kennzeichen des Apollon und der Athene in ihrer Beziehung zu der irdischen Welt.

a. Sie haben bei den Menschen Anspruch auf besondere Verehrung und Ehrerbietung und werden in allen Theilen der homerischen Welt verehrt.

Die hervorragende Stellung des Apollon und der Athene in ihren Beziehungen zu der Menschenwelt sowie zu der belebten und unbelebten Natur, zu der wir jetzt übergehen, zeigt sich zunächst in ihrem Anspruch auf besondere Verehrung und Ehrerbietung bei den Menschen. Sie haben die ausschliessliche Aus-

34) Olympos § 41.

zeichnung mit Zeus gemeinschaftlich angerufen zu werden und zwar in dem stehenden Verse:

αἲ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον,

welchen wir angewandt finden, wenn der Sprechende mit besonderer Feierlichkeit oder Emphase einem starken und angelegentlichen Wunsche Ausdruck zu geben wünscht (Il. II 371. IV 288. VII 132. XVI 97. Od. IV 341. VII 311. XVII 132. XVIII 235 XXIV 376).[35] Diese Worte werden niemals aus dem Munde eines Troers vernommen, denn Homer pflegt für die Griechen und für die Troer seine besonderen Formeln zu gebrauchen. Aber dem Sinne nach findet sich die Phrase in den von Hektor (Il. VIII 540. XIII 827) gesprochenen Worten:

τιοίμην δ᾽ὡς τίετ᾽ Ἀθηναίη καὶ Ἀπόλλων.

Diese besondere Auszeichnung des Apollon und der Athene legt die Frage nahe, ob es nicht auch eine besondere Form der äusseren Ehre gegeben habe, die im heroischen Zeitalter den beiden Gottheiten ausschliesslich erwiesen wurde. Und merkwürdig genug sind alle die unzweifelhaften homerischen Beispiele von Tempeln entweder Tempel des Apollon oder der Athene.[36]

Es ist unzweifelhaft, dass Apollon und Athene innerhalb der Sphäre der homerischen Welt der Gegenstand allgemeiner Verehrung waren. Dafür spricht ausser vielen Einzelheiten schon ihre Stellung zu den beiden streitenden Parteien. Athene, der grossen Göttin auf der hellenischen Seite, zu Ehren findet die Procession der troischen Frauen statt (Il. VI 297—310). Sie ist die besondere Schutzgöttin des pelasgischen Attika (Il. II 546) und zugleich des Odysseus, der ein Typus ächt hellenischen Charakters ist. Andererseits wird Apollon, der eigentlich wirksame Kampfgenosse Trojas, von jedem griechischen Helden auch von Agamemnon (Il. I 22. vgl. mit 430. 442) anerkannt.

Was die Einzelheiten anbetrifft, so hat Athene einen Tempel in Troja (Il. VI 297—310) und in Athen (Il. II 548—551) und ein τέμενος in Scheria (Od. VI 291). Sie wird von Nestor an der Küste von Pylos (Od. III 393) und in der Nähe des Flusses Minycios (Il. XI 728) verehrt; von Telemachos auf Ithaka (Od. II 263 ff.), von Odysseus und Diomedes im griechischen Lager (Il.

35) Ueber die Bedeutung dieser Formel vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. II 23. Lehrs pop. Aufs. S. 135.

36) Ilios § 7.

X 579). Sie begleitet Odysseus überall, so lange er im Kreise der bekannten griechischen Welt weilt.[37])

Für keinen Gott lassen sich aus den Gedichten so viele positive Institutionen seiner Verehrung nachweisen als für Apollon. Er hat einen Priester in Chryse (Il. I 11. 14. 28), einen Tempel in Troja (Il. V 446. VII 83), einen Priester und ein ἄλσος in Ismaros in Thrakien (Od. IX 200), ein ἄλσος und Feste in Ithaka (Od. XX 276—278), ein Orakel in Delos[37a]) und Delphi (Il. IX 405; Od. VIII 80). Ausserdem giebt es unzählige Zeichen seines Einflusses. Er arbeitet für Laomedon (Il. VII 452), wird verehrt in Kille (Il. I 38) und in Lykien (Il. II 827. V 105); er weidet die Rosse des Admetos (Il. II 766), macht auf Alkyone, die Tochter der Marpessa in Aetolien Anspruch (Il. IX 564) und tödtet die Kinder der Niobe am Berge Sipylos (Il. XXIV 603 ff.). Mit Ausnahme des Zeus giebt es keine Gottheit, von der wir so zuversichtlich behaupten können, dass sie allgemeine Verehrung empfieng. Denn wenn wir sonst nur noch Poseidon in weit entfernten Orten auftreten sehen, auf den Solymer Bergen (Od. V 283), in Troas zur Zeit des Laomedon (Il. VII 452), in Griechenland neben dem Enipeus (Od. XI 240 ff.), im Lande der Kyklopen und im Meere nördlich von Phäakien; so verdankt er dies der weiten Ausdehnung der Thalassa, die sein eigentliches Bereich ist.

Die weite Verbreitung der Seher-Classe[38]) kann ebenfalls als Beweis für die weit ausgedehnte Anerkennung des Apollon gelten; denn er war es, der Polypheides nach dem Tode des Amphiaraos zum Seher machte (Od. XV 252). Diese Seher werden aber überall, nicht nur in Griechenland und Troas sondern auch in Perkote unter den Mysiern und selbst unter den uncivilisierten Kyklopen gefunden (Il. II 831. 859. Od. IX 508).

§. 19. b. Ihr Aufenthaltsort ist nicht wie bei anderen Gottheiten auf eine bestimmte Localität beschränkt.

Eine andere Auszeichnung besteht darin, dass sie nicht wie mit Ausnahme des Zeus mehr oder weniger alle übrigen hervorragenden Gottheiten auf einen bestimmten Ort oder eine Gegend

37) Olympos § 42. 37a) Olympos § 27.
38) Ilios § 8.

für ihren Aufenthalt beschränkt sind. So ist Thrakien der gewöhnliche Aufenthaltsort des Ares,[39]) Lemnos des Hephästos[40]) und Paphos der Aphrodite.[41]) Hera ist durch das stehende Beiwort Ἀργείη charakterisiert;[42]) Demeter scheint in Kreta vorzugsweise ihren Sitz zu haben,[43]) Hades und Persephone sind für gewöhnlich auf das Reich der Schatten beschränkt; Poseidon zieht sich, wenn er das Schlachtfeld verlässt, nach dem Meere oder nach dem Olympos zurück (Il. XV 161). Sein regelmässiger Cultusort war in Helike und Aegä (Il. VIII 203). In Aegä war sein Palast; von hier begiebt er sich nach Troja und kehrt dahin zurück, als er von der Verfolgung des Odysseus ablässt (Il. II 575. XIII 20. Od. V 381. Strabo VIII 7 p. 387). Nun hat zwar Athene eine besondere Beziehung zu Athen (Od. VII 78—81)[43a]) und Apollon zu Lykien;[44]) aber ihre Thätigkeit, ihr Einfluss und ihre Gegenwart durchdringen die ganze homerische Welt. Dies wird ewiesen theils durch ihre universelle Thätigkeit in Troas, in Lykien, in Thrakien, in Scheria;[45]) theils durch die Art wie Gebete an sie gerichtet werden.

Unter den olympischen Gottheiten sind nur wenige, an die Gebete gerichtet zu werden pflegen.[45a]) Artemi swird von Penelope angerufen (Od. XX 61), vermuthlich weil der Gegenstand der Bitte mit ihrem speciellen Amte als Todesgöttin in Beziehung steht. Poseidon wird von Nestor, seinem Abkömmling, am Gestade bei Pylos (Od. III 5) und von Polyphemos, seinem Sohne, angerufen (Od. IX 525 ff.); auch von den Gesandten an Achilleus, deren Weg an der Seeküste hinführte (Il. IX 183). Aber nicht an Aphrodite, an Ares, Hermes und Hephästos, selbst nicht an Hera ist ein Gebet gerichtet, obwol doch Gebete in den Gedichten etwas ganz gewöhnliches sind; gerichtet sind aber Gebete an Zeus, Apollon und Athene und zwar ganz unabhängig von besonderen Riten und localen oder persönlichen Beziehungen. So rufen Odysseus und Diomedes in der Dolonie Athene an (Il. X 278. 284. 462. 507); Menelaos betet zuerst zu Zeus (Il. XVII 19); Nestor wendet

39) Olympos § 41. 40) Olympos § 44.
41) Olympos § 43. 42) Olympos § 36.
43) Olympos § 39 und Achaeis § 5.
43a) Vgl. Ameis zu η 81 im Anhange.
44) Achaeis § 10.
45) Olympos § 18.
45a) Hiezu vgl. Autenrieth in Nägelsbach, hom. Theol. S. 216 f.

sich ebenfalls an Zeus und nicht an seinen Ahnherrn Poseidon (Il. IX 172). Glaukos bittet Apollon seine Wunden zu heilen (Il. XVI 514); und wenn auch dieses Gebet an Apollon als Gott der Heilkunde gerichtet wird, so beweist es doch, dass Apollon in jeder Entfernung zu hören und zu handeln im Stande ist. Dasselbe gilt vom Gebete des Pandaros (Il. IV 119). Sein Priester Chryses betet zu ihm von der troischen Ebene aus (Il. I 37); aber das mag mit seinem besonderen Amte zusammenfallen. Die an Zeus und Athene gerichteten Gebete zeigen also, dass ihnen der Besitz von Kräften, die nicht durch den Raum beschränkt sind, mithin ein wesentliches Kennzeichen der Allgegenwart beigelegt wurde. Dieselbe Fähigkeit, Gebete wie Athene zu empfangen, wird aber auch dem Apollon durch Il. XI 363. 364 und durch die oben § 18 erwähnte Formel (Il. II 371 u. a.) zugeschrieben.

§. 20. c. Sie sind den Beschränkungen des Raumes und der Zeit und der Wahrnehmungsorgane nicht unterworfen.

Apollon sowol wie Athene sind gewöhnlich frei von physischer Beschränkung und sinnlicher Begierde, der die Götter der Erfindung in der Regel unterworfen sind. Die Schwachheiten und Unvollkommenheiten, die den Göttern im allgemeinen beigelegt werden, gelten ebenso der vorherrschenden Disposition der Göttergesellschaft im ganzen und grossen, wie Il. XI 78 gesagt wird, dass alle Götter dem Zeus wegen seiner Hinneigung zu den Troern zürnten, während es doch in Wirklichkeit nur einige von ihnen waren. Weder Apollon noch Athene isst, trinkt, schläft oder ist müde, wird verwundet oder leidet Schmerz oder wird von sinnlicher Leidenschaft beherrscht. Sie reicht dem Telemachos bei dem Opfer in Pylos den Becher (Od. III 51. 62), aber sie trinkt nicht daraus. Hiemit vergleiche man das Mahl des Hermes auf der Insel der Kalypso (Od. V 92—96), die Einladung der Iris am Gelage der Winde theil zu nehmen und ihre eigene Besorgnis, ihren Antheil an den äthiopischen Hekatomben zu verlieren (Il. XXIII 207).

Obwol Apollon und Athene mit den übrigen Göttern insofern auf gleicher Stufe stehen, als das Opfer für sie wie für alle anderen angenehm ist (vgl. Il. I 40. XXIV 63 in Betreff des Apollon und Od. III 435 in Betreff der Athene); so wird doch erstens nie von ihnen gesagt, dass sie sinnliches Vergnügen daran

finden, und zweitens scheint ihre Gunst nicht darauf gegründet zu sein oder durch dasselbe gewonnen werden zu können. Zurückerstattung und nicht Opfer wird in dem Falle des Chryses gefordert und der sittliche Charakter des Falles wird von Kalchas nachdrücklich und gebieterisch hervorgehoben (Il. I 93 ff.). Diomedes und Odysseus haben die engsten persönlichen Beziehungen zu Athene; aber nirgends wird gesagt, dass sie die Zuneigung der Göttin durch Opfer erlangt haben, wenngleich Apollon für Hektor und Athene für Odysseus die Freigiebigkeit der beiden Helden in Opfern in der olympischen Versammlung vor den anderen Göttern betonen (Il. XXIV 33 und Od. I 60). Aber wir sind nicht bloss auf diese negativen Zeugnisse beschränkt. Denn Il. I 472—474 erfahren wir, dass es der Festgesang ist, der bei dem Versöhnungsopfer der Griechen den Apollon erfreut.

Sie empfangen ausserdem die Opfer mit einer den anderen Gottheiten fremden Würde. Denn Zeus beabsichtigt die Bitte der Griechen abzuschlagen, aber das ihm dargebrachte Opfer nimmt er gleichwol an (Il. II 420). In dem fast gleichartigen Falle der Athene wird dagegen nur erwähnt, dass sie das Gebet der Troer nicht erhörte (Il. VI 311), während von den ihr versprochenen Opfern keine Notiz genommen wird. So wird denn auch der Gedanke des Agamemnon die beleidigte Athene durch Hekatomben zu versöhnen als eine Thorheit bezeichnet (Od. III 143—146). Einen geraden Gegensatz hiezu bildet der Fall des Poseidon, der durch ein von den Phäaken dargebrachtes Opfer von seinem Vorsatze die Stadt derselben zu überschütten abgebracht wird (Od. XIII 167—183).

Selbst in der Art, wie beide sich im Raume bewegen, zeigt sich ein Unterschied. Im allgemeinen bewegen sie sich ohne den Gebrauch solcher Mittel wie Flügel, Wagen u. dergl. Ihre Reisen werden gewöhnlich gar nicht weiter beschrieben. Athene geht vom Olympos nach Ithaka; wenn sie eben aufgebrochen ist, ist sie auch schon angekommen (Od. I 102. 103). Auch Apollon hat durch persönliche Würde, was die Götterbotin in Folge ihres Amtes besitzt (Il. XV 150). Nur einmal erfahren wir, dass Athene die Flügelschuhe des Hermes gebrauchte (Od. I 97); aber Stationen und Zwischenpuncte sind weder hier noch anderswo angegeben. Mit den so aufgefassten Reisen des Apollon und der Athene vergleiche man die des Hermes (Od. V 50—58), des Poseidon (Il. XIII 17—31) und der Hera (Il. XIV 225—230).

§. 21. d. Sie haben eine unabhängige Macht ihre Beleidiger zu strafen.

Ein wichtiger Unterschied herrscht auch zwischen den verschiedenen Gottheiten rücksichtlich ihres Verhaltens und Verfahrens, wenn sie von Sterblichen beleidigt werden. Der gewöhnliche Weg in solchen Fällen ist der, dass die beleidigte Gottheit an Zeus sich wendet und mit seiner Zustimmung oder durch seine Thätigkeit Vergeltung erhält.[46] Aber Apollon und Athene treten, wenn es gilt die Verletzung ihrer Vorrechte zu rächen, nicht in Folge grösseren Eigenwillens, sondern wegen ihrer höheren Würde und Bedeutung immer für sich selbst handelnd auf.

Selbst Poseidon wendet sich in seinem Unwillen über die von den Griechen im Lager errichtete Mauer an Zeus und erhält von diesem die Erlaubnis nach Beendigung des Krieges dieselbe zu vernichten (Il. VII 445). Einen ähnlichen Weg schlägt er ein, als er die Phäaken zu züchtigen wünscht (Od. XIII 125—164). Die von Diomedes verwundete Aphrodite versucht nicht einmal sich Vergeltung zu verschaffen (Il. V 352). Ares aber beklagt sich bei Zeus über Diomedes und Athene (Il. V 872—887); und nur im Zustande der Wuth will er den Tod seines Sohnes sofort rächen; aber er ist sich der Ungesetzlichkeit einer solchen Handlung bewust (Il. XV 113 ff.), und Athene ist es, die in nicht eben zarter Weise ihn zurückhält (123 ff.). Der von Lykoorgos an Dionysos verübte Frevel wird ebenfalls von Zeus gerächt (Il. VI 135—140), obgleich in diesem Falle nicht bemerkt wird, dass Dionysos sich an ihn gewandt habe. Helios wendet sich an Zeus und die Götterversammlung, und Zeus kommt den Wünschen des Helios nach (Od. XII 377. 387). Vielleicht begab sich auch der von Herakles verwundete Hades nicht bloss deshalb zum Olympos um sich von Päeon heilen zu lassen, sondern auch um sich durch Zeus Vergeltung zu verschaffen (Il. V 398—402).

Wenn eine Gottheit in der Ausübung ihrer eigenen speciellen Function beleidigt wird, so scheint freilich die Regel eine andere zu sein. Denn Poseidon vernichtet den Aias auf dem Meere aus

46) Olympos § 35.

eigenem Antriebe (Od. IV 499) und Aphrodite droht Helena mit ihrer Rache (Il. III 414—417). Thamyris wird von den von ihm beleidigten Musen verstümmelt (Il. II 594—600). Gewöhnlich wird πηρός durch „blind" wiedergegeben; aber bei Demodokos ist Blindheit gerade mit der Verleihung der Gabe des Gesanges verknüpft (Od. VIII 64), und sie war für den Sänger, der seine Dichtungen weder las noch niederschrieb, keine Strafe. Wol aber war die Beraubung der Stimme oder der Hand als der für die Ausübung seiner Profession erforderlichen Organe eine Strafe für den Sänger, und auf eine solche Beraubung dürfte der Ausdruck πηρός weit richtiger bezogen werden. Die Macht der Götter in ihrem eignen Bereiche zu strafen scheint also eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu sein, und vermuthlich in Folge dieser Ausnahme schreitet Artemis in der Legende des 9. G. der Ilias gegen die Kureten ein (Il. IX 533); sendet den Kalydonischen Eber (Il. IX 539 ff.), tödtet Ariadne auf des Dionysos Ersuchen (Od. XI 324), ohne dass von einer Appellation an Zeus die Rede ist.

Ganz anders ist das Verfahren des Apollon. Er und Artemis tödten die Kinder der Niobe, um die ihrer Mutter zugefügte Beleidigung zu rächen; und dieser Fall ist um so beachtenswerther, weil Zeus in einem späteren Stadium an dieser Rache theil nimmt und sie noch ausdehnt (Il. XXIV 605—609). Der deutlichste Beweis der unabhängigen vergeltenden Thätigkeit des Apollon ist der in der Pest des 1. G. der Ilias gegebene; denn er vernichtet hier das Heer der Griechen zu grosser Gefahr des von so vielen mächtigen Gottheiten unterstützten Unternehmens.

Nur wenige Fälle kommen in den Gedichten vor, in denen Athene persönlich beleidigt wird. Einmal straft sie die Griechen, von denen sie beleidigt ist, durch einen Sturm (Od. V 108), und ein andermal wird ihre μῆνις ὀλοή und ihr δεινὸς χόλος erwähnt (Od. III 135. 145). Ihr Name und ihre Theilnahme sind in dem vorliegenden Falle mit dem des Zeus in Verbindung gebracht; aber es ist klar, dass insofern Athene bei dem in Frage stehenden Vorfalle persönliche Beleidigung erlitt, sie die Erlaubnis oder Vermittlung des Zeus für die Ausübung der Rache in Anspruch nahm. Aber im ganzen scheint der Fall mehr ein solcher zu sein, in welchem Athene mit Zeus als Organ der verwaltenden Gerechtigkeit handelt.

§. 22. e. Sie werden ausschliesslich oder nur im Vereine mit Hera zu einem Antheile an gewissen mythologischen Functionen des Zeus zugelassen.

Keiner anderen Gottheit ausser Hera ist die Ehre zu Theil geworden, mythologische oder natürliche Kräfte auszuüben, die sonst des Zeus besonderes Eigenthum sind. So wird des Zeus Herrschaft über die Luft bisweilen von ihrer Hand geübt. Aber mit der einzigen Ausnahme des Vorranges, in Folge dessen sich die Götter von ihren Sitzen erbeben (Il. XV 85), ist Hera im Besitze keiner einzigen Gabe, die nicht auch im Bereiche des Apollon oder der Athene läge. So ist es Hera und Athene, die zu Ehren des Agamemnon donnern (Il. XI 45). Diese Theilnahme an den atmosphärischen Prärogativen des Zeus hat für Hera als Gemahlin desselben nichts auffallendes; aber Athenes Besitz eines solchen Vorrechts muss aus einer anderen Quelle geflossen sein.[47]

Wiederum giebt es andere Zeichen der Macht, die Athene und Apollon zuertheilt sind, aber an denen Hera keinen Antheil hat. Eines der charakteristischen Beiwörter des Zeus ist *αἰγίοχος*, und wir hören nie, dass Zeus die Aegis aus den Händen giebt, ausser in die des Apollon und der Athene. Die Aegis ist die besondere Waffe der Athene, und ihre Schilderung ist ein Gegenstück zu der des Wagens der Hera (Il. V 735—742). Der *χιτών* und das Gorgonen-Haupt darauf gehören Zeus; aber der Schild, den Athene trägt, kann selbst nicht von des Zeus Donnerkeil bezwungen werden (Il. XXI 401). Auch Apollon wird die Aegis des Zeus anvertraut (Il. XV 229).

Die Macht durch Wahrzeichen, durch den Flug der Vögel oder durch atmospbärische Zeichen auf die Menschen einzuwirken ist ausser Zeus nur noch Apollon und Athene verliehen. Der *κίρκος*, welcher dem Telemachos bei seiner Rückkehr nach Ithaka erscheint (Od. XV 526), ist von Apollon gesandt. In der schliesslichen Katastrophe der Odyssee ist die Handlung zwischen Apollon und Athene getheilt. Athene, als der Göttin der Weis-

47) Vgl. aber Preller gr. Mythol. I S. 124. 130 und Welcker gr. Götterl. I S. 301, bei denen diese Theilnahme der Athene an den atmosphärischen Prärogativen des Zeus in der physischen Seite ihres Wesens ihre Erklärung findet.

heit, fällt ausser kleineren Vermittlungen (Od. XXII 205. 256. 273. 297) der intellectuelle Theil der Handlung oder die eigentliche Leitung und Unterweisung des Odysseus, der Penelope und des Telemachos zu, sowie die irreführenden Einwirkungen auf die Gemüther der Freier. Specielle Anordnungen scheint jedoch der Dichter getroffen zu haben, um auch für Apollon einen besonderen Platz zu schaffen. Daher wird Theoklymenos, als Organ des Apollon, in die Gesellschaft des Telemachos gebracht;[48] daher findet die Krisis am Feste des Apollon statt (Od. XX 276 ff.); durch den Versuch mit dem Bogen wird sie speciell unter Apollons Auspicien gestellt. In der prächtigen Stelle, welche die Phantasmagorie im Palaste des Odysseus beschreibt (Od. XX 345 ff.), lassen sich zwei Theile unterscheiden. Erstens verwirrt Athene die Gemüther der Freier; zweitens werden schreckliche Anzeichen sichtbar, die Theoklymenos in seinem Sehergeiste auf das bevorstehende Unglück der Freier deutet (Od. XX 350 ff.). Das Auftreten des Theoklymenos bei dieser Gelegenheit ist ein Zug, der uns berechtigt die Reihe der furchtbaren Erscheinungen auf seinen Meister Apollon zurückzuführen. Diesem ist also der Theil der sinnlichen Einwirkung verliehen, während Athene die intellectuelle Einwirkung überwiesen ist.

Auch Athene hat die Macht Zeichen zu senden. Dem Diomedes und Odysseus sendet sie vor dem Antritt ihres nächtlichen Abenteuers einen Reiher (Il. X 274. *skandha* bedeutet im Sanskrit „Reiher“ und „Krieg“).

Nägelsbach hat die Auszeichnung des Apollon und der Athene, den Menschen ein *τέρας* oder *σῆμα* zu gewähren, richtig erkannt (hom. Theol. IV 16 S. 170 der Bearb. von Autenrieth), aber er ist nicht weiter gegangen und hat diese Auszeichnung nicht mit anderen gleich bemerkenswerthen Auszeichnungen dieser beiden Gottheiten combiniert.

§. 23. f. Sie haben die Macht ausserordentlicher und wunderbarer Einwirkung auf die Natur. Athenes Macht über die Natur scheint nach Art und Ort universell zu sein.

Sie und Apollon nehmen wie die andern Götter menschliche Gestalt an. Aber die Götter im allgemeinen können nicht einer Person sichtbar werden, ohne zugleich allen übrigen Anwesenden

48) Ameis zu *υ* 527 und 350.

sichtbar zu sein. Athene hat jedoch die Fähigkeit sich dem Achilleus allein zu enthüllen (Il. I 198), und Apollon scheint dasselbe dem Aeneias gegenüber zu thun (Il. XVII 321—334).

Apollon bildet ein lebendiges εἴδωλον eines Mannes, welches den Aeneias auf dem Schlachtfelde darstellt (Il. V 449), und Athene bildet ein εἴδωλον der Iphthime (Od. IV 796. 826). Diese Macht wird von den beiden Gottheiten ausschliesslich geübt.

Athene nimmt bei verschiedenen Gelegenheiten die Gestalt eines Vogels an (Il. XIX 351. Od. I 320 ff. u. a.), bisweilen in Gemeinschaft mit Apollon (Il. VII 59). Diese Fähigkeit scheint bei beiden ihrer allgemeinen Herrschaft über die Natur anzugehören, während sie bei Ino Leukothoe und Hypnos (Od. V 353. Il. XIV 291) mehr ein Ausfluss ihrer speciellen Functionen zu sein scheint.[49])

Die Verwandlungen und Rückverwandlungen des Odysseus durch Athene scheinen auf eine Macht über organische Materie und Leben hinzudeuten; denn nicht seine Erscheinung, sondern die Wirklichkeit seiner Person wird hier als verändert geschildert. Auch Penelope und Laertes erhalten von ihr grössere Höhe der Gestalt (Od. XIII 429—438. XVI 172. 455. XVIII 69. XXIII 156—162. XVIII 195. XXIV 369).

Athenes Macht über die unbelebte Natur tritt deutlich genug hervor. Sie donnert mit Hera und gebietet über die Winde (Od. II 420. XV 292. V 385); sie sendet den Griechen einen Sturm (Od. V 108), während Apollon bei einer anderen Gelegenheit einen günstigen Wind sendet (Il. I 479); sie verbietet der Eos in Ithaka zu erscheinen, bis sie zur geeigneten Zeit das Verbot zurücknimmt (Od. XXIII 243—246.[50])

Auch Apollon ist Macht über die Natur beigelegt. Er vereinigt die Quellen der 8 Flüsse des Ida neun volle Tage, um die Mauer der Griechen zu vernichten; während Poseidon die Auf-

---

49) Vgl. aber C. F. Platz die Götterverwandlungen. Progr. Karlsruhe 1857, der mit überzeugenden Gründen nachweist, dass homerische Götter nirgends sich in thierische Gestalten verwandeln. Derselben Ansicht folgt Ameis zu α 320 im Anhange und Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 159 Note.

50) Das prachtvolle Licht (Od. XIX 34) und das Leuchten der Fackeln (48) gehört ebenfalls zu den Wundern der unsichtbar wirkenden Athene. Vgl. Ameis zu τ 48.

gabe gelassen ist, sie in ihr Flussbett zurückzubringen (Il. XII 24. 32). Diese Rolle des Poseidon erinnert an die der Hera (Il. V 745—748).[51])

§. 24. g. Die besondere und mysteriöse Beziehung des Apollon und seiner Schwester Artemis zum Tode lässt sich nicht auf mythologischem Wege erklären.

Eine hervorragende charakteristische Eigenschaft des Apollon, die er mit seiner Schwester Artemis theilt, ist seine mysteriöse Beziehung zum Tode. Diese ist eine dreifache. Er führt für die Menschen gewaltsamen Tod herbei. Daher, die furchtbare Verheerung der Pest (Il. I 43 ff.); daher seine sonst unbegreifliche Betheiligung am Tode des Patroklos (Il. XVI 783 ff.); daher findet das Gemetzel der Freier an seinem Feste mit Hülfe des Bogens und unter seinen Auspicien statt.[52]) Er ist aber auch Befreier vom Tode; daher ist er es und nicht Aphrodite, der Aeneias rettet (Il. V 445) und Hektor der Gefahr entzieht (Il. XV 253 ff.). Endlich aber hat Apollon mit seiner Schwester Artemis die Fähigkeit einen schmerzlosen sanften Tod herbeizuführen. Zwar ist Artemis gleich Apollon (Od. VIII 227) stark genug, gewaltsamen Tod herbeizuführen (Il. VI 205. 428. XXI 484. Od. XI 324. XV 478). Aber die Art des Todes, von welcher jetzt die Rede ist, ist wol zu unterscheiden vom gewaltsamen Tode, oder dem Tode in Folge gebrochenen Herzens (Od. XI 198—203), durch Schiffbruch, oder den Blitz des Himmels (Od. V 127) oder durch die Wuth des Skamandros (Il. XXI 318—321). Es ist der Tod ohne besondere physische Ursachen, den unter den olympischen Göttern nur Apollon und Artemis bewirken können. Unter der Behandlung dieser beiden Gottheiten wird der Tod, der grosse Feind der Menschheit, seiner Schrecken heraubt. Der Vers, in welchem dies angegeben wird, ist einer von Homers formelhaften Versen (Il. XIX 59. Od. XVIII 202. XX 61). Bisweilen übt Artemis dies Amt mit Apollon gemeinschaftlich; so zum Beispiel auf der glücklichen Insel, wo Eumäos seine Kindheit zubrachte (Od. XV 407—411); aber sonst auch Apollon allein durch seine *ἀγανὰ βέλεα* (Il. XXIV 759).[53]) Unter den Bei-

51) Olympos § 14.
52) Olympos § 22.
53) Ameis zu γ 280 und Anhang.

spielen, wo Artemis als Todesgöttin auftritt, sind viele, in denen sie offenbar eine mildernde Thätigkeit übt; das mag selbst bei dem Tode der Kinder der Niobe der Fall sein (Il. XXIV 606; Laodameia ist eine Ausnahme Il. VI 205), wenn man annimmt, dass die unschuldigen Ursachen des Stolzes ihrer Mutter sanft aus diesem Leben entfernt wurden, während diese selbst schwereren Strafen vorbehalten war. Dieses merkwürdige Attribut der Kinder der Leto, durch welches sie in jene mysteriöse Beziehung zu dem Tode gebracht werden, erinnert an die biblische Auffassung des Menschensohnes, der dem Tode seine Macht nehmen sollte.

§. 25. h. Apollon und Athene brauchen in der Ausübung ihrer Macht über die Natur nicht zu symbolischen Handlungen ihre Zuflucht zu nehmen.

Athene und Apollon sind bei Ausübung ihrer Macht über die Natur nicht in demselben Grade, wie die andern Gottheiten, an den Gebrauch von Werkzeugen oder Symbolen gebunden. Poseidon schlägt die beiden Aias mit mächtigem Stabe, um sie mit Muth zu erfüllen (Il. XIII 59) und das Schiff der Phäaken schlägt er mit der Hand, um es in einen Felsen zu verwandeln (Od. XIII 163).[54] Aber Apollon handelt nicht in so äusserlicher Weise, wenn er Hektor oder Glaukos Muth verleiht, oder die Wunden des letzteren heilt (Il. XV 262. XVI 528. 529). Auch Athene bedient sich nicht eines äusseren Mittels, wenn sie die persönliche Erscheinung des Odysseus, des Laertes oder der Penelope ändert. Nur bei ihrer organischen Verwandlung des Odysseus (Od. XIII 429. XVI 172. 455), von der wir aber auch kein zweites Beispiel unter den olympischen Göttern haben, berührt sie ihn mit ihrem Stabe. Als sie ihn aber mit erhöhter Schönheit der Gestalt und des Antlitzes begabt, geschieht es ohne den Gebrauch eines sichtbaren Zeichens (Od. XXIII 156—163). Nehmen wir nun an, dass in dem κεστὸς ἱμάς der Aphrodite und in dem Stabe der Athene ebenso die göttliche Kraft verborgen ist, wie in den Kräutern des Päeon oder dem Feuer des Hephästos; so kann die Unabhängigkeit von dem Gebrauche

54) Sonst bedient er sich zu ähnlichen Machthandlungen des Dreizacks Il. XII 27. Od. IV 506. V 292.

solcher äusseren Symbole allerdings als ein Zeichen für den hohen Rang einer Gottheit betrachtet werden (Nägelsbach hom. Theol. I 21).

§. 26. Charakteristische Kennzeichen im persönlichen Charakter des Apollon und der Athene.

a. Ihre sittliche Haltung ist höher als die der andern Gottheiten.

Zu den Vorzügen des persönlichen Charakters der zwei Gottheiten gehört unstreitig der höhere sittliche Standpunct, den sie einnehmen, wenn wir auch in Folge des Ursprungs der griechischen Religion nicht erwarten dürfen, dass sie fleckenlos seien.

Athene ist weder direct noch indirect mit etwas unreinem in Berührung gebracht. Obgleich eine von den drei Göttinnen, die um ihre Schönheit streiten (Il. XXIV 27—30),[54a]) ist sie doch nicht weniger keusch, als Artemis (Vergl. auch Hymn. auf Aphrod. 8. 16). Apollons Charakter steht in dieser Beziehung nicht sehr hoch. Er ist ein über die im Gesange des Demodokos geschilderte Scene sich freuender Zuschauer (Od. VIII 323 ff.). Er entführt die Tochter der Marpessa, die später Alkyone genannt wurde (Il. IX 564). Die Freiheit von sinnlicher Begierde, welche der Athene und Apollons Schwester Artemis verliehen war, mochte dem griechischen Geiste für Apollon als einen Mann nicht recht verständlich sein. Aber dennoch kann er auch in dieser Beziehung mit andern griechischen Göttern wie Zeus, Poseidon, Ares und Hermes nur zu seinem Gunsten verglichen werden. Und selbst die Sage von der Entführung der Tochter der Marpessa scheint keinen sinnlichen Charakter zu tragen. Denn bei keinem der zahlreichen Liebeshändel zwischen mythischen Gottheiten und sterblichen Frauen (Il. II 513. XVI 184) finden wir Gewaltthat angewandt. Ferner wird, während andere ähnliche Verbindungen zu Geburten führen, bei Apollon der Geburt eines Kindes nicht gedacht. Endlich bezeichnet ἀνήρπασε „er ergriff sie und führte sie hinauf“ und erinnert ganz an die Emporhebung des Ganymedes (Il. XX 234).[55])

54a) Die Verse Il. XXIV 28 und 29 erkennt jedoch Nitzsch Beitr. zur Gesch. d. ep. Poes. S. 202 mit den Alten als unächt.

55) Aoidos II § 1.



Ausser der Rolle, welche der Gesang des Demodokos dem Apollon zuweist, ist vielleicht die einzige entehrende Handlung des Apollon die Art seiner Betheiligung beim Untergange des Patroklos (Il. XVI 698—711). Eine Erklärung für dieses seltsame Verfahren des Apollon mag möglicherweise in dem starken Nationalgefühle des Dichters zu suchen sein, der für den Zweck des Gedichtes das Opfer eines Hauptthelden bedurfte. Kein ächter griechischer Held durfte aber auf leichte Weise getödtet werden. Daher die entehrende Dazwischenkunft des Apollon.[56] Vermuthlich war es auch die zu grosse Verwegenheit des bis an die Stadt vorrückenden Patroklos, die ihn strafenswerth erscheinen liess.[57])

Wie Unkeuschheit beim Manne bereitwilliger verziehen wird, so Betrug beim Weibe; und in diesem Puncte war Athene von ihrer sittlichen Höhe schon herabgestiegen. Sie ist sehr beflissen Pandaros zu einer schwarzen That des Verrathes anzufeuern (Il. IV 73). Sie verlieh Penelope ausser Klugheit und industrieller Geschicklichkeit auch κέρδεα (Od. II 117 f.) und sie charakterisiert sich selbst als durch κέρδεα ausgezeichnet (Od. XIII 299).

Abgesehen hiervon ist der sittliche Ton in Wort und That für Athene im Olympos sowie in ihrem Verkehre mit Menschen sehr hoch gehalten. In der Ilias wie in der Odyssee herrscht ihr Rath vor und verdient es auch. In beiden Gedichten ist sie die Genossin der gerechten Sache und weist vor den versammelten Göttern auf die üblen sittlichen Folgen hin, welche daraus hervorgehen werden, wenn sie die Tugend durch Zulassung des Unterganges des ausgezeichneten Mannes entmuthigen (Od. V 7 ff.).

§. 27. b. Beide sind besonders mit Zeus in der Ausübung providentieller Functionen verbunden.

In Uebereinstimmung mit dem hohen sittlichen Standpuncte des Apollon und der Athene finden wir, dass sie in der Weltregierung eine Stelle einnehmen, die keiner andern Gottheit zugestanden wird. Die Tendenzen des Polytheismus, welche Zeus einerseits persönliche Ruhe und andererseits ungebundene sinnliche Begierde beilegten,[58]) wirkten auch einerseits dahin,

56) Aoidos I § 1.
57) Nägelsbach hom. Theol. S. 55 d. Ausg. v. Autenrieth.
58) Olympos § 35.



dass Apollon und Athene, als seine Organe, zu praktischen ins Leben eingreifenden Weltregierern gemacht und auf seine Kosten vergrössert wurden; und andererseits gaben sie ihnen ein moralisches Anrecht gleichsam auf ihm Boden zu gewinnen. Während sie so das Amt der allgemeinen Weltregierung, das sie unter seiner Controle üben, mit ihm zu theilen scheinen, ist Athene in der Verwaltung der sittlichen Disciplin und in der Ausübung ihres Einflusses auf den menschlichen Geist der höchste Theil der Weltregierung zugefallen.

Was im Kriege vor Troja von Hera oder Poseidon gethan wird, geschieht gewöhnlich auf dem Wege nicht autorisierter oder wol gar verbotener Einmischung; und auch Athene, deren Willenseinheit mit Zeus nicht so gross wie die des Apollon ist, hat hieran Theil. Im ganzen und grossen gilt jedoch von der göttlichen Thätigkeit vor Troja, dass, wenn des Zeus Wille zu Gunsten der Griechen ausgeführt wird, dieses ganz durch Athene geschieht; wenn zu Gunsten der Troer, ganz durch Apollon; und wenn Athene sich nicht gleich bereit zeigt, so ist es ihre Ansicht von der Sache, welcher Zeus sich schliesslich fügt. Nur einmal lässt sich Zeus selbst zu eigner persönlicher Dazwischenkunft herbei (Il. XV 463).

Häufig werden die beiden Gottheiten auch von den Menschen als göttliche Vorsehung anerkannt. Die Idee der göttlichen Vorsehung wird bei Homer häufig durch *θεός*, *θεοί*, *ἀθάνατοι*, *δαίμων*, oft auch durch den Namen *Ζεύς* allein oder durch *Ζεὺς ἄλλοι τε θεοί* ausgedrückt.[59] Einmal wird Apollon diese Auszeichnung zu Theil, indem er durch den *τὶς* der Freier an die Spitze der ganzen olympischen Gesellschaft gestellt wird (Od. XXI 364). Hektor wird von Pseudo-Asios ermahnt den Patroklos anzugreifen in der Hoffnung, dass Apollon ihm Erfolg gebe (Il. XVI 715 ff.). Der sterbende Patroklos schreibt Hektors Sieg Zeus und Apollon zu, seinen eignen Tod Apollon und der Moira (Il. XVI 845 ff.). Apollon, sagt das unsterbliche Ross Xanthos, erschlug Patroklos und gab dem Hektor Ruhm (Il. XIX 413). Das kann sich nicht auf die directe Thätigkeit des Apollon beziehen, da er den Patroklos nur entwaffnete. Als Hektor nahe daran ist besiegt zu werden, zieht sich Apollon zurück und stracks

59) Hierüber vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. III 5 b. der Ausg. von Autenrieth.

erscheint Athene auf dem Schlachtfelde (Il. XXII 209—214). In der Doloneia haben Diomedes und Odysseus Erfolg, weil Zeus und Athene ihnen befreundet sind (Il. X 252. 253. vgl. XI 736). Athene freut sich, als ihr Name zuerst vor allen andern Göttern angerufen wird (Il. X 462). Sie belehrt Laertes ihren und des Zeus Namen anzurufen (Od. XXIV 518). Agamemnon fühlt, dass er Troja sicherlich nehmen werde, wenn nur Zeus und Athene es wollten (Il. VIII 287). Odysseus hofft die Freier durch des Zeus und der Athene Gewährung zu tödten (Od. XX 42). Ja der ganze Plan der göttlichen Vergeltung, deren Organ Odysseus ist, war von Athene und nicht von Zeus entworfen, wie dieser selbst zweimal erklärt (Od. V 23. XXIV 479). Die schönste Anerkennung der vereinten Macht des Zeus und der Athene kommt aus dem Munde des Odysseus (Od. XVI 259—261) und aus dem Munde des Telemachos (262—265).

Während Zeus, wie der Ausgang der Odyssee zeigt (Od. XXIV 472—486. 515—541), in der äusseren Vorsehung im ganzen und grossen der höchste ist, scheinen die höheren und tieferen Formen der weltregierenden Thätigkeit Apollon und Athene und namentlich der letzteren zuzufallen. Amphinomos, einer der besseren unter den Freiern, entgieng dem Strafgerichte nicht; denn Athene fesselte ihn, dass er von der Hand des Telemachos fallen sollte (Od. XVIII 151—157). Sie wirkt auch innerlich auf die Gemüther der Freier (Od. XVIII 346 ff. vgl. auch XX 284 ff.). Der Inhalt dieser Stelle ist an sich höchst bemerkenswerth und findet vielleicht nur in der Sprache der heiligen Schrift (Exodos X 20) eine Parallele. Sie enthält die Lehre der Vorsehung und die Gesetze der menschlichen Natur in ihrer ernstesten Form. Ausserdem zeigt uns diese Stelle die dem gerechten Manne auferlegte Mühe, um seine Entschlossenheit zu prüfen und ihn zu stählen, damit er der geeignete Diener der göttlichen Rache werde. Deshalb wird auch die Standhaftigkeit des Odysseus und des Telemachos fernerweitig von Athene auf die Probe gestellt (Od. XXII 236). Auch in freundlicher Absicht kann Athene den Geist der Menschen in Verwirrung setzen, wie das Beispiel der Penelope zeigt (Od. XIX 479). Odysseus blickt auf sie für die Erziehung seines Sohnes, und sie versichert ihn, er brauche sich keine Sorge zu machen (Od. XIII 359 ff.).

Ein Seitenstück zu den höheren Functionen der Athene in der Weltregierung haben wir in der ausgedehnten und eigen-

thümlichen Gabe der Vorhersehung auf Seiten des Apollon. Kalchas, der Seher des griechischen Heeres, kannte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch die Gabe des Apollon (Il. I 69—72). Und das gilt von den Sehern überhaupt. Während ferner Zeus nur die eine und ferne Eiche von Dodona hat, um den Menschen Orakel zu ertheilen, hat Apollon seinen pythischen Tempel im Herzen Griechenlands (Il. IX 405) und einen Tempel in Delos zu demselben Zwecke (Od. VI 162). Denn wahrscheinlich wollte Odysseus daselbst über sein Geschick Auskunft erhalten.

So steht Apollon von allen Göttern rücksichtlich seiner Kenntnis der Zukunft am höchsten. Er wird auch *θεῶν ὤριστος* genannt (Il. XIX 413), ein Ausdruck, der jedoch nicht zu streng gedeutet werden darf; Athene aber steht am höchsten durch ihre providentielle Thätigkeit. In der olympischen Versammlung repräsentiert sie das Element des Geistes und seine angeborene Ueberlegenheit über alle andern Kräfte. Sie verfährt nach Prinzipien, während Hera nach parteilichen Neigungen handelt. Nicht in Folge bloss nationalen Interesses oder persönlicher Zuneigung, sondern hauptsächlich in Folge ihres erhabenen Standpunctes als Göttin der Vorsehung ist sie die treue Gefährtin des Odysseus auf seinem Lebenswege, und in demselben allgemeinen Charakter nimmt Apollon an der endlichen Katastrophe der Odyssee theil.[60]) Die Berührung, in die sie mit Odysseus tritt, ist eine so innige, ihre Sorge eine so zärtliche und wachsame, nicht bloss auf den Verlauf der äusseren Ereignisse, sondern auch auf den innern Zustand des Gemüthes sich erstreckende, so liebevoll in Beziehung auf die Person und doch so ganz frei von Parteilichkeit und Laune, so tief begründet auf allgemeine Gesetze der Wahrheit und Gerechtigkeit,[60a]) dass wir berechtigt sind, da wir in den Beziehungen der Menschen zu den Gottheiten der Erfindung nichts dem gleichkommendes wahrnehmen, einen höhern Ursprung dafür anzunehmen. Das Prinzip des innigen Verkehres zwischen der Gottheit und der Seele des Menschen wird uns durch die Litteratur Griechenlands in einem Falle, wie der vorliegende, deutlich vor Augen gestellt.

---

60) Olympos § 22.

60a) Einen besonderen Zug davon berührt Ameis zu *ν* 288.

§. 28. c. Ihre Beziehung zu ihren mythologischen Attributen ist verschieden von der der übrigen olympischen Gottheiten.

Eine andere Classe der Auszeichnungen dieser beiden Gottheiten bezieht sich auf die Art, in der sie ihre Attribute tragen. Im allgemeinen sind die rein mythologischen Gottheiten die blossen Personificationen einer Leidenschaft, einer Naturkraft oder einer geistigen Gabe. Sie sind die blossen Vehikel um ihre Attribute in Thätigkeit zu bringen. Daher werden die mythologischen Gottheiten zweiten Ranges in der gewöhnlichen Sprache mit ihren Aemtern indentificiert. Ἄρης ist synonym für Speer (Il. XIII 444). Feuer ist φλὸξ Ἡφαίστοιο oder auch bloss Ἥφαιστος (Il. II 426); Ἥλιος ist gleichbedeutend mit Sonne; Korn ist Δημήτερος ἀκτή (Il. XIII 322). Aber keine ähnliche Phrase kommt wenigstens bei Homer in Beziehung auf Apollon und Artemis vor. Sie sind Eigenthümer und Herren ihrer Attribute.

Wichtiger aber ist, dass beide Gottheiten fähig sind neue Functionen anzunehmen. Die Gottheit, welche nur die Personification einer gewissen Idee darstellt, kann in der Regel keine Pflicht oder Prärogative über die Grenzen dieser Idee hinaus haben. Daher sind Hephästos, Aphrodite, Demeter, Dionysos bei Homer und auch später stets auf ihre besonderen Functionen beschränkt und mit ihnen identificiert, oder ihre Functionen sind wie bei Hermes wenigstens durch eine gemeinsame Central-Idee verbunden. Selbst Hera bleibt, da sie in den Olympos als Trägerin der Idee der Mutterschaft gerufen ist, mit jenem Amte beauftragt und ist mit keinem andern bekleidet. Aber es giebt keine solche Central-Idee, aus der sich die verschiedenen Attribute des homerischen Apollon herleiten liessen. Apollon ist 1. Gott der Leier und Dichtkunst (Il. I 603), 2. der Wahrsagung (Il. I 72), 3. der Heilkunst (Il. XVI 527), 4. des Bogens (Il. I 49. II 827), 5. des schmerzlosen oder keiner besonderen Ursache wie Krankheit und Wunden zuzuschreibenden Todes. Ausserdem kann er mit Athene als Gott der Hülfe im allgemeinen betrachtet werden. Es ist kaum möglich, dass Apollon seine Laufbahn in der griechischen Mythologie mit einer solchen Menge von Functionen begann, die nicht nur nicht durch ein deutliches Band zusammengehalten werden, sondern von denen einige in offenbarem Widerspruche mit einander stehen. Vielleicht wurde die ursprüngliche

Idee des Gottes nach und nach mit diesem äusseren Apparat von Prärogativen ausgestattet, von denen eine jede, einzeln genommen, in Harmonie mit ihr stand. Auch war dieser Process selbst in Homers Zeit noch nicht völlig entwickelt, wie dies der unbestimmte Zustand der Verwandtschaft zwischen Apollon und Helios zeigt. Denn obwol mit mythologischen Attributen bereits ganz überladen hat Apollon dennoch die Fähigkeit, eine neue Kraft einer Gottheit, die bis dahin noch für sich bestanden hatte, in seiner Person zu absorbieren (Olympos § 45).

Was die blosse Vervielfältigung der Functionen anbetrifft, so ist Athene in dieser Beziehung weniger auffallend als Apollon; denn alle ihre Aemter, wie sie von Homer beschrieben werden, lassen sich um die Vereinigung von Macht und Weisheit als ihren Centralpunct vereinigen. Aber ihre Gaben haben eine Ausdehnung, die durch bloss menschliche Erfindung nur der höchsten Gottheit zugeschrieben werden konnte. Athene ist im Olympos mit solcher Macht ausgerüstet, dass sie keinem der Götter ausser Zeus und auch diesem kaum untergeordnet ist. Sie ist die höchste im Kriege, im Staate, in der Kunst und Industrie, in Klugheit und den praktischen Geschäften des Lebens. Die ganze Intelligenz der Welt ist unter ihrer Leitung, und ihre Macht erstreckt sich auf die belebte wie auf die unbelebte Natur, und ist selbst in der innersten Sphäre persönlicher Handlung wirksam; während die niedrigen Theile einer jeden dieser Functionen, wenn sie dieselben fallen lässt, von Gottheiten aufgenommen werden, die ihr weit untergeordnet sind, die aber doch noch dem ersten oder olympischen Range angehören (Olympos § 13). Selbst physische mit Geschicklichkeit verbundene Kraft ist unter ihrer Leitung; denn durch ihre Hülfe siegt Tydeus in den Kampfspielen zu Theben (Il. IV 390), so wie Mekistheus bei einer andern Gelegenheit (Il. XXIII 678), und besiegt Nestor den Ereuthalion (Il. VII 154). Als Zeus Aphrodite ermahnt, ihre Versuche im Kriege aufzugeben, fügt er hinzu, dass Ares und Athene die Werke des Krieges besorgen (Il. V 430 vgl. auch Il. XVII 398. XIII 127. Od. XIV 216). Dass aber Ares die untergeordnete von den beiden Gottheiten des Krieges ist, würde die That des Diomedes hinreichend beweisen (Il. V 855—863); aber ein directeres Zeugnis findet sich in der Stelle, wo Athene mit der Züchtigung des Ares beauftragt wird, und in der Art, wie sie selbst diese Pflicht anerkennt und erfüllt (Il. V 766. XV 123—142).

Ihr Name ist auch mit dem des Hephästos verbunden; denn zweimal wird in einem Gleichnisse der Silberschmied als ein Mann bezeichnet, der von Hephästos und Athene unterrichtet wurde (Od. VI 233. XXIII 160). Alle Grundlagen der Kunst sind die ihrigen. Sie lehrt sogar dem Zimmermann das Messen (Il. XV 412). Wie einige ihrer auszeichnenden Epitheta wie *ἐρυσίπτολις*, *φθισίμβροτος* sich besonders auf ihre kriegerische Thätigkeit beziehen, so weisen andere wie *ἀλαλκομενηΐς*, *λαοσσόος*, *ἀγελείη* ausschliesslich auf ihre Sorge für politische Ordnung hin; und Themis, die Botin, welche die Gottheiten einladet, die Volksversammlungen beruft und auflöst (Od. II 69),[60b] übt also eine untergeordnete Function, für welche Athene die präsidierende Gottheit ist. Dieselbe scheint aber auch an den besondern Functionen anderer Gottheiten Antheil zu haben. Sie kennt die Zukunft wie Apollon; denn sie sagt dem Odyssens in der Höhle auf Ithaka alle seine noch bevorstehenden Leiden vorher (Od. XIII 306 ff.). Ihre Macht erstreckt sich sogar bis in die Unterwelt (Il. VIII 362 ff.); ja ihr wird selbst die Fähigkeit zugeschrieben den Telemachos vom Tode zu erretten, das ist ihn wieder aufzuerwecken[60c] (Od. IV 753). In der That scheint der hervorragende Charakter der Athene in der homerischen Theomythologie die Ursache zu sein, dass die Blüte des göttlichen Amtes und der göttlichen Thätigkeit für sie reserviert ist. Die ganze Auffassung dieser Gottheit ist daher in fundamentalem Widerspruche mit der abgemessenen und begrenzten Organisation eines erfundenen Religionssystems, und durch ihre eigenen Incongruenzen mit jenem Systeme beweist sie, dass sie ein exotisches Element ist. Auf einem anderen Wege gelangen wir zu demselben Schlusse in Betreff des homerischen Apollon.

§. 29. d. Die Auffassung der beiden Gottheiten, mythologisch betrachtet, ist voll von unerklärlichen Anomalien.

Wie seltsam ist es an sich betrachtet, dass der Gott, der das besondere Amt hat, den Tod zu bringen, auch der Gott der Befreiung vom Tode sein sollte. Ferner wurde der Tod durch zehrende Krankheit nicht für werth gehalten, der Wirksam-

60b) Ueber die zu Grunde liegende Idee vgl. Ameis zu d. St.

60c) Die Worte *ἤ γάρ κεν.... καὶ θανάτοις σαῶσαι* können jedoch homerisch nur bedeuten: „diese möchte ihn sogar aus der Todesgefahr erretten.“ Von Auferweckung der Todten kann keine Rede sein.

keit eines Gottes beigelegt zu werden (Od. XI 200); aber der ruhige Tod eines hohen Alters und der plötzliche Tod in Folge einer Pest wurden beide Apollon zugeschrieben.[61]) Wo bleibt aber die schöne Unterscheidungsgabe der Griechen und ihre Liebe für logische Consequenz, wenn sie in alle diesem mit der reinen Phantasie arbeiteten? Wenn wir aber annehmen, dass sie die Verkündiger der getrennten Fragmente göttlicher Offenbarung sind, deren Bedeutung ihrem Verständnisse nicht mehr zugänglich war; dann konnte der, der seine Feinde im Staube vernichtete, auch dem Tode seinen Stachel nehmen und den König der Schrecken menschlich machen. Weshalb war ferner der mit dem Tode in Verbindung gesetzte Apollon auch der Gott der Wahrsagung? Weshalb nahm nur er an diesem Privilegium mit Zeus theil? Ja, er erfreute sich dieser Kenntnis in einem höheren Grade als Zeus; denn er wird nicht in einer so gröblichen Weise überlistet wie Zeus von Hera (Il. XIV 190). Warum sollte ferner der Gott der Vorhersagung der Gott der Heilkunst, und dieser auch die Gottheit der Sonne sein? Wie die Würde der Athene durch die Annahme erklärt wird, dass sie die alte Tradition der Weisheit darstellt; so erhalten wir auch für Apollon einen Faden, auf welchem alle diese sonst incongruenten Begriffe zu einer Einheit verbunden werden können, wenn wir annehmen, dass er die Idee des künftigen Messias repräsentierte, der uns als das Licht unserer Pfade, als der Arzt unserer Krankheiten, der Richter unserer Missethaten und der Besieger und Entwaffner des Todes bekannt ist.

Diese beiden grossen Gottheiten sind aber nicht nur für sich, sondern auch im olympischen Staate Anomalien. Durch die Entfernung des Apollon und der Athene aus dem Olympos würde derselbe an Symmetrie gewinnen. Der König des Himmels mit seinen Frauen würde an der Spitze des Ganzen bleiben; und in seinen verschiedenen Kindern und Begleitern würden die Hauptfunctionen, wie sie damals für eine politische Gemeinde als nothwendig erachtet wurden, repräsentiert sein. Themis würde die Politik, Hermes den Gewinn, die Musen den Gesang und alle Kenntnisse, Hephästos die Industrie, Ares den Krieg, Päeon die Heilkunst und Aphrodite die Beziehung der beiden Geschlechter zu einander darstellen; Demeter würde die Göttin des Getreides,

61) Olympos § 24.

Dionysos der Gott des Weines sein. Aber wenn auch die blosse Statistik des Olympos durch Apollons und Athenes Entfernung gewinnen würde, die Ethik und Poesie würde durch dieselbe bedeutende Einbusse erleiden.

Das Resultat aus allen in den vorhergehenden §§ erörterten Thatsachen ist, eine unübersteigbare Scheidewand zwischen Apollon und Athene auf der einen, und Ares, Aphrodite, Hephästos und Hermes auf der anderen Seite zu ziehen. Inzwischen ist die grosse Kluft, welche diese homerischen Gottheiten von einander trennt, erstens durch die Dazwischenstellung der kleineren traditiven Gottheiten wie Leto und Artemis und zweitens durch die der grösseren olympischen vorzugsweise oder ganz mythologischen Gottheiten wie Poseidon und Hera in solchem Grade vermindert und gemildert, dass es einige Mühe kostet die Grösse des Zwischenraumes zwischen den Extremen zu erkennen und richtig zu würdigen.[62]

§. 30. Artemis.

Artemis ist, wie der Mond verglichen mit der Sonne, in den meisten Beziehungen ein schwaches Abbild des Apollon. O. Müller, der die Coinzidenzpuncte zwischen beiden aus dem ganzen Kreise der griechischen Geschichte und Mythologie gesammelt hat, weist besonders darauf hin, dass sie Vernichterin und Erhalterin ist; dass sie das Amt des Todesengels bisweilen im Zorn, bisweilen ohne denselben verwaltet, und dass ihr Name mit denen des Phoibos Apollon genau übereinstimmt. Sie wurde, sagt er, verehrt als wäre sie ein Theil derselben Gottheit (Dorr. II 9). Alles dies stimmt mit den Angaben der homerischen Gedichte überein.

Es ist hauptsächlich eine Seite der getheilten Messias-Idee, die durch die keusche und fleckenlose Artemis repräsentiert wird, die der Reinheit und Unbeflecktheit. Diese so wie ihre oben (§ 24) berücksichtigte doppelte Beziehung zum Tode geben ihr den Charakter einer Gottheit, in deren Wesen Elemente der Offenbarung niedergelegt sind. Kleinere und grössere Aehnlichkeiten zwischen ihr und Apollon lassen sich bei Homer nachweisen. Ihr goldener Thron und ihre goldenen Pfeile (χρυσηλάκατος,[63]) χρυ-

62) Am Schlusse dieses § genüge es hinsichtlich der hervorragenden Stellung der Athene und des Apollon auf die von Nägelsbach hom. Theol. II 21 und 22 gegebene Erklärung zu verweisen.

63) Ameis zu δ 122 und Anhang.

σόϑρονος, χροσήνιος)[64]) können mit seinem goldenen Schwerte, dem Schwerte des ewigen Lichtes, verglichen werden. Ihre Verehrung scheint eine allgemeine gewesen zu sein, vielleicht verdankt sie dies ihrem Charakter als Todesgöttin. Ihre Thätigkeit ist auch auf Troja ausgedehnt, wo sie Skamandrios das Jägerhandwerk lehrt (Il. V 49—52), vermuthlich auch auf Kreta bei den Töchtern des Pandareos (Od. XX 71). Sie wird in Ithaka von Penelope angerufen (Od. XX 61), bewirkt den Tod der Ariadne auf Dia (Od. XI 324), übt eine ähnliche Function an den Weibern in Syrie (Od. XV 409), sendet den Kalydonischen Eber nach Aetolien (Il. IX 533 ff.) und wird gewöhnlich in Verbindung mit den Griechen im allgemeinen erwähnt, während ihre Parteistellung in der Theomachie sie als pelasgische Gottheit kennzeichnet (Il. XX 70).

In den meisten Puncten jedoch hat sie an den Eigenthümlichkeiten der rein mythologischen Gottheiten theil. Sie wird an einer Stelle und zwar wegen ihrer Beziehung zum Todesamte (Od. XX 60), aber sonst nirgends im Gebete angerufen. Ihr Unwille über Versäumung des Opfers veranlasst ihre Sendung des Kalydonischen Ebers (Il. IX 533—537). Sie erscheint mit ihrer Mutter Leto als subsidiäre Gottheit des Apollon (Il. V 444—447). Sie wird in der Theomachie mit derselben Schmach wie Ares und Aphrodite behandelt (Il. XXI 481—513). Ihre scheltende Anrede an Apollon (Il. XXI 472—477) ist in einem niedrigen und nicht in einem höheren Geiste aufgefasst. Sie zeigt nicht wie Apollon und Athene allgemeine Gewalt über Geist oder Körper eines Menschen oder über die äussere Natur. An dem Fortschritt der Handlung in den beiden Gedichten hat sie keinen Antheil und wird in der grösseren Zahl der Beispiele nur beiläufig erwähnt.

Ihre nahe Beziehung zu Apollon giebt ihrer Stellung eine gewisse Grösse; aber die mythologischen Elemente verdunkeln und überwältigen zum Theil die der Offenbarung angehörigen.[65])

§. 31. Leto.

In dem homerischen Porträt der Leto zeigt sich ein auffallender Contrast zwischen der Unbedeutendheit der äusseren Umrisse

64) A. Goebel in Z. f. österr. G. 1858. 8. S. 629 und Ameis zu ϑ 285.
65) Ueber den Ursprung ihres Namens und ihren muthmasslichen Ursprung in der Religion des Ostens vgl. Bd. II S. 146 des Originalwerkes.

und der wirklichen Würde ihrer Züge und Stellung. Weshalb hat sie eine von den übrigen Frauen des Zeus, wie Artemis und Demeter, so verschiedene Stellung? Weshalb ist ihre Stellung höher als die aller übrigen Göttinnen mit Ausnahme der Hera? Wie kommt sie dazu einen Sohn zu haben, der alle anderen selbst die Kinder der Hera an Rang, Macht und Zuneigung seines-Vaters übertrifft? Weshalb ist sie trotz ihrer Würde weder mit allgemeinen noch specifischen Attributen und Functionen versehen? Weshalb ist ihr Ursprung in solches Dunkel gehüllt?

Der Name der Leto scheint den Erklärern der griechischen Mythologie von jeher eine Schwierigkeit gewesen zu sein. Man meint, er bedeute Nacht, die mit dem Tage verbunden die Sonne hervorbringt (Doellinger Heid. u. Jud. S. 71) oder „die dunkle, verborgene," von der die sichtbare Gottheit, die Sonne, ausgeht.[66]) Aber diese Erklärungen haben in der homerischen Mythologie, wo es fraglich ist, ob Apollon und die Sonne überhaupt in wechselseitiger Beziehung stehen, und wo es klar ist, dass die Persönlichkeit des Apollon viel älter und reifer, viel höher und umfassender als die des Helios ist, wenig Berechtigung.[67]) Daraus folgt aber, dass Leto, ohne in irgend einer Beziehung zur Sonne zu stehen, bekannt gewesen sein und ihren Platz behauptet haben muss. Das Problem ihres Namens ist also auch durch die erwähnten Deutungen nicht als gelöst zu betrachten.[68])

Wenn wir aber annehmen, dass Apollon die messianische Tradition repräsentiert, dass des Weibes Samen der Schlange den Kopf zertreten solle; so wird die Erklärung des Namens leicht und unterstützt sogar die allgemeine Hypothese. Denn nun steht Leto in der Tradition als eine Person da, die älter ist als die ganze olympische Mythologie; als eine Person, für deren Ursprung jene Mythologie eine Erklärung weder geben kann noch darf. Alles was mit der Genesis des olympischen Systems verbunden ist, ist anthropomorphischen Ideen conform gemacht. Aber in Apollon und Artemis haben wir zwei Gottheiten, von denen der erstere zu den grösten Gottheiten gehört und die beide eine Mutter haben, welche einen Theil der ältesten Traditionen bildet, während jene

66) Welcker gr. Götterl. I S. 513. Preller gr. Mythol. I S. 153.

67) Olympos § 45.

68) Verschieden von den obigen Deutungen ist die von Nägelsbach hom. Theol. II 24. S. 113 gegebene: „der Weltregent und Urheber der θέμιστες zeugt aus der Verborgenheit den seine θέμιστες offenbarenden Sohn."



Mutter selbst ohne Ursprung ist. Was war unter solchen Umständen natürlicher, als dass ihr ein Name anhaftete, welcher aussagte, dass die Quelle ihres eignen Lebens in Vergessenheit gerathen war. Denn sie lag jenseits des Punctes, von welchem alle mythische Kenntnis ihren Ursprung nahm.

Führen wir nun die auf Leto bezüglichen homerischen Thatsachen der Reihe nach vor.

Ihre Gottheit steht ausser Zweifel, denn sie nimmt mit den übrigen Gottheiten am Kriege theil (Il. XX 40), obgleich sie kein eigentliches Amt und keine Rolle im Kriege hat. Sie steht wie Apollon und Artemis auf Seiten der Troer. Ihr Antagonist in der Theomachie ist Hermes; aber der Dichter hat sie wie alle Gottheiten der Tradition vor jeder Unehre bewahrt. Hermes weigert sich mit ihr zu kämpfen, weil es schwer sei gegen des Zeus Gattinnen aufzutreten; sie könne nur sagen, dass sie ihn besiegt habe (Il. XXI 497—501). Woher hat diese farblose Gestalt so hohe Ehre erhalten? Als Niobe Leto zu verhöhnen sich erdreistete, folgt eine furchtbare Strafe (Il. XXIV 603—609). Aber bemerkenswerth ist, dass Leto an dieser Rache nicht theil nimmt. Ebenso ist Leto die Ursache der schrecklichen Strafe des Tityos in der Unterwelt (Od. XI 577—581). Im Verzeichnisse des 14. Gesanges der Ilias, wo Zeus die Mütter einiger seiner Söhne aufzählt, beginnt er mit sterblichen Weibern und endet mit Göttinnen. Leto tritt unter den letzteren hinter Demeter und vor Hera auf. Da wir in diesem Verzeichnisse eine in aufsteigender Linie sich bewegende Reihenfolge vor uns haben, so steht also Leto der Hera zunächst im Range.[69]

Es giebt jedoch verschiedene Zeichen, dass dies nicht immer so gewesen ist, sondern dass sie nach der ursprünglichen Tradition dem sterblichen Geschlechte angehörte und in die Reihen der Unsterblichen erst erhoben wurde. Das erste dieser Zeichen ist ihre Verhöhnung durch Niobe. Das Rühmen grösserer Fruchtbarkeit ist im Munde einer sterblichen Mutter gegen eine andere sterbliche Mutter sehr natürlich (Il. XXIV 608); aber einer Göttin gegenüber ist es ungereimt und seltsam. Dione und Demeter haben jede nur ein Kind, Hera nur zwei oder höchstens drei; denn die Eileithyien sind rein poetische Töchter der Hera, wie Phobos ein Sohn des Ares.

---

69) Olympos § 39 und 42.

Während wir über den Ursprung aller olympischen Götter Rechenschaft geben können, ist Leto niemandes Tochter und niemandes Weib; sondern nur ein Weib und eine Mutter. Selbst bei Hesiod, der sie zur Tochter eines Titanen macht, behält sie ein Zeichen alter Tradition; denn es heisst, sie sei Zeus vor der grossen Hera vermählt (Theog. 918. 921), obwol nach Metis, der ältesten seiner Ehegenossinnen; diese Anordnung steht mit den durch die Tradition überlieferten Ideen durchaus nicht in Widerspruch.

Die der Leto verliehenen Epitheta (*Διὸς κυδρὴ παράκοιτις* Od. XI 580, *ἐρικυδής* Il. XIV 327, *καλλιπάρηος* Il. XXIV 607) sind von der Art, dass sie allein von allen Gottheiten gleicher Würde ohne Function und ganz unthätig gelassen wird; und selbst in der späteren Tradition ist ihr kein bestimmtes Amt überwiesen; sie glänzt nur in dem Ruhme ihrer Kinder und wird gewöhnlich nur in Verbindung mit ihnen verehrt.

Keine Aeusserung irgend welcher Art und mit drei unbedeutenden Ausnahmen keine persönliche noch individuelle Handlung wird ihr bei Homer zugeschrieben. Die drei Ausnahmen sind folgende: sie nimmt ihrer Tochter Artemis Bogen und Pfeile und folgt ihr nach offenbar um sie zu trösten (Il. XXI 496—504); sie und Artemis pflegen Aeneias, als er von Apollon in dessen Tempel auf Pergamos gebracht ist (Il. V 445 ff.). Beide Handlungen zeigen sie in untergeordneter Stellung zu ihren Kindern, als ob sie der Tradition zu Folge nur für diese existierte. Besondere Beachtung verdient besonders der zweite Fall. Nach den Prinzipien der griechischen Mythologie muss es auffallen, dass eine Gottheit nicht in ihrem eignen Tempel, sondern in dem eines anderen Gottes handelnd auftritt. Dies ist aber mit Leto und Artemis im Tempel des Apollon der Fall. Ferner handeln sie rein als Dienerinnen des Apollon und noch dazu ist es eine Mutter, welche im Dienste ihres Sohnes einen Dienst ausführt. Das ist in den homerischen Gedichten bei keiner anderen Gottheit der Fall; und nur die uralte messianische Tradition, als Basis dieser mythologischen Gruppe angenommen, kann den Schlüssel zu dem geben, was sonst eine grosse Anomalie sein würde. Der dritte und letzte Fall steht mit den beiden anderen in Einklang. Wir hören, dass Leto auf dem Wege über Panopeus nach Delphi war, als Tityos ihr Gewalt anzuthun versuchte (Od. XI 577—581). Wahrscheinlich war sie auf dem Wege zwischen Delos und Delphi, den zwei berühmten Orakelsitzen ihres Sohnes Apollon, zu dem sie

durch diese Angabe wiederum in untergeordnete Beziehung gebracht wird.

Wir haben also den Ursprung der durch Apollon, Leto und Artemis gebildeten Gruppe auf die uralten messianischen Traditionen zurückzuführen gesucht, und nichts steht der Annahme im Wege, dass diese in einer Periode, wie die wo Abraham in Ur bei den Chaldäern wohnte (Genesis XI 31. Acta VII 2), ein Erbtheil der Vorväter der hellenischen Stämme wurden.

§. 32. Iris.

Iris, die letzte und am wenigsten wichtige unter den homerischen Gottheiten mit traditioneller Basis, gehört ohne Zweifel zu dem Kreise der olympischen Gottheiten. Denn der Olympos ist ihr gewöhnlicher Aufenthaltsort. Noch deutlicher aber tritt ihr olympischer Anspruch in Il. XXIII 198—212 hervor. Ihre Stellung im allgemeinen zeigt keine Spuren fremden Ursprungs; sie ist auch ohne Eltern und daraus darf geschlossen werden, dass sie keine Gottheit jüngeren Ursprungs war. Iris ist die olympische Botin der anderen Gottheiten. Sie hält es auch nicht unter ihrer Würde, einem Manne wie Achilleus aus freien Stücken gefällig zu sein (Il. XXIII 198 ff.).[70] Nur einmal bringt sie eine Botschaft ohne den Namen des Absenders (Il. III 121); aber auch hier heisst es nicht von ihr, dass sie auf eigene Hand handle; so dass wir nach der allgemeinen Regel annehmen müssen, sie sei auch in diesem Falle von Zeus beauftragt gewesen. Die Identität ihres Namens mit dem des Regenbogens (Il. XI 27) ist ein Zeugnis für ihre ursprüngliche Verbindung mit demselben. Der Regenbogen als ein stehendes und gewöhnliches Naturphänomen hat aber in keiner Weise den Charakter eines Boten. Daher finden wir, dass beide Ideen schon vor Homer gänzlich von einander getrennt waren, und nur der Name selbst ist ein Zeugnis für die frühere Verbindung der beiden Ideen in der Person der Iris. Das Amt der Botin wurde durch die olympische Götterfamilie und den Götterstaat erhalten, während der Regenbogen, der freilich noch immer als ein Zeichen

70) Dass Iris in der Ilias auch als freie Person handelt, vgl. Welcker gr. Götl. I S. 691; Nitzsch Beitr. z. Gesch. d. ep. Poesie S. 96. Anm. 144.

für die Sterblichen galt (Il. XI 27. XVII 547), als getrennt betrachtet zu sein scheint.

Iris war so ganz und gar das Muster einer Botin, dass ihr Name mit der unbedeutenden Umwandlung in Iros dem Boten Arnäos verliehen ist (Od. XVIII 5. 6).

Das einzige Verbindungsglied aber, durch welches die an sich verschiedenen Ideen des Regenbogens und des Amtes einer Götterbotin zusammen gehalten werden, ist die in Genesis VIII 20 ff. IX 12 ff. enthaltene alte Tradition.

§. 33. Ate, Kronos, die Titanen und diesen verwandte Wesen.

1. Die homerische Ate[71]) wünscht den Menschen alles böse und giebt es ihnen ein; aber sie scheint keine Macht zu haben ihnen zu schaden ausser auf solchem Wege, der ihr ganz oder theilweise durch den eignen Willen der Sterblichen eröffnet ist. Sie bezeichnet nie, wie bei späteren Griechen, ein bloss von aussen kommendes Unglück. Das geht aus der Schilderung, wo sie in Gemeinschaft mit den *Λιταί* auftritt (Il. IX 499—514), deutlich genug hervor. Sie ist die Macht, welche die Menschen zu ihrem eigenen Schaden und Verderben, wie sie später selbst erkennen, versucht und verführt. Ja sie versucht auch die Gottheit, denn sie hintergeht selbst Zeus (Il. XIX 95 ff.).[72]) Aber sie büsst für dieses Uebermaass der Kühnheit; denn Zeus ergreift sie beim Haar und wirft sie aus dem Olympos, der offenbar ihre Heimat ist. Von der Zeit an kann sie ihre Functionen nur unter den Menschen üben, die, wenn sie der Verführung nachgegeben und die bittre Frucht geschmeckt haben, zuletzt der Reue oder dem Gebete sich zuwenden. Es ist also die alte Ueberlieferung von dem Teufel als dem Verführer, die in der homerischen Ate zur Erscheinung kommt;[73]) und nur in dieser Auffassung, nach welcher Ate die Verführung ist, gewährt das Wort in der schönen Stelle der Rede des Phoenix (Il. IX 512) einen vollkommenen Sinn.

71) Ueber Ate vgl. Lehrs pop. Aufs. S. 221—230; Autenrieth in Nägelsbachs hom. Theol. VI 3. Fr. Lindemann: de Ate Homerica. Progr. Zittau 1846.

72) Nach Nitzsch Sagenp. S. 290 und Beitr. S. 157 ff. und nach J. La Roche in Z. f. österr. G. 1863. 3. S. 164 und 165 ist jedoch diese Bethörung des Zeus durch Ate ein späterer Zusatz.

73) Ueber das satanische Moment in der ἄτη vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. VI 2 zugleich mit der VI 4 und I 46 gegebenen Beschränkung.

Keine Stelle aber ist für die richtige Auffassung der homerischen Ate charakteristischer als die, in welcher Dolon seine That gesteht (Il. X 391). Hier haben wir Hektor als Verführer; die ἄται als Versuchung,[74] νόος den gesunden Sinn und ἤγαγεν als Bezeichnung des Mittels, nemlich durch den eigenen Willen, nicht durch Gewalt.

Die in der Idee der homerischen Ate verbundenen Elemente und die Bedingungen ihrer Thätigkeit lassen sich in folgenden Puncten zusammenfassen: 1. Sie ergreift die Zügel des Verstandes und des Betragens der Menschen. 2. Sie bewirkt dies nicht durch äussere Gewalt, sondern durch den eigenen Willen und die innere Zustimmung des Menschen, unbewust oder auch bewust. 3. Unter ihrer Herrschaft verstösst der Mensch gegen das Sittengesetz oder gegen die Gesetze der Klugheit. 4. Auf das Vergehen folgen die Leiden als Entgelt. Aber zweierlei verdient bemerkt zu werden: erstens, dass die Ate bisweilen von andern, wie von Erinys (Od. XV 234) oder von ihr so wie von Zeus und Moira (Il. XIX 87) gesandt wird; daher ist sie auch des Zeus ehrwürdige Tochter (Il. XIX 91);[74a] und zweitens, dass die Verstösse gegen das blosse Gesetz der Klugheit in dieselbe Kategorie mit der Sünde gestellt werden;[75] mit anderen Worten: die wahre Vorstellung von der Sünde war verloren gegangen.

Unter den hauptsächlichsten Ἄται Homers haben wir: 1. Des Zeus Il. XIX 91—129. 2. Des Dolon Il. X 391. 3. Des Melampus Od. XV 233. 234. Alle diese sind gegen das Gesetz der Klugheit. 4. Des Agamemnon Il. XIX 88. 134—138. 5. Des Paris Il. VI 356. XXIV 28. 6. Der Helena Od. IV 261. XXIII 223. 7. Des Todtschlages Il. XXIV 480. 8. Des trunkenen Kentauren Eurytion Od. XXI 296—302. Nur Od. XII 372 scheint ἄτη Unglück zu bedeuten, welches nicht auf Rechnung des Vergehens des Leidenden zu setzen ist. Wenigstens hatte Odysseus nur insofern Schuld, als er schlafen gieng und seine Gefährten unbewacht liess.

Die höhere Form menschlicher Bosheit, die von überlegtem und hartnäckigem Beharren im Bösen begleitet ist, ist nicht ἄτη,

74) Nach Autenrieth a. a. O. S. 318 sind ἄται die bethörenden Reden, während Lehrs a. O. S. 229 Ἄτῃαι persönlich fasst: „mehr als eine Ate muste gleichsam dem Hektor helfen."

74a) Ueber πρέσβα θυγάτηρ vgl. Faesi zu d. St. und zu Il. IV 59.

75) Vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. VI 2.



sondern ἀτασθαλίαι. Solcher Art ist die Bosheit des Aegisthos (Od. I 34 ff.), der Freier auf Ithaka (Od. XXII 317. 416. XXIII 67) und der Giganten (Od. VII 60). Dasselbe Wort ist auch auf die Gefährten des Odysseus in der Erzählung von dem Raube der Rinder des Helios angewandt (Od. I 7).

Die zerstreuten Bruchstücke der auf das Prinzip des Bösen bezüglichen Tradition, die sich bei Homer wahrnehmen lassen, finden sich ausser in Ate:

2. In Kronos (Il. XIV 203. VIII 478), der die Gottheit in ihren Hauptrepräsentanten vernichten will und in den Tartaros geworfen wird. Einige gegen eine besondere einzelne Gottheit oder gegen die Götter im allgemeinen verstossende Personen wie Tityos oder Orion werden in der Unterwelt bestraft. Aber diejenigen, welche die Entthronung der Gottheit selbst bezweckten, büssen in der weit tieferen Dunkelheit des Tartaros (Il. VIII 13—18). In dieser Unterscheidung haben wir möglicherweise eine Erklärung für den doppelten Ort der Bestrafung bei Homer.[76]

3. Die Titanen bezeichnen das Element der Gewalt, wie Ate das der Verführung.[77] Sie sind die θεοὶ ὑποταρτάριοι oder ἐνέρτεροι oder ἔνερθε θεοί, die den unterirdischen Hof des Kronos bilden (Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες Il. XIV 274—279. XV 225). Selbst im Zustande des Leidens sich befindend, haben sie auch die Macht andere Sünder zu strafen, denn sie werden als Zeugen feierlichen Schwures angerufen (Il. XIV 273. 278).

4. Nur zwei dieser Titanen sind genannt, Otos und Ephialtes, Söhne des Poseidon (Od. XI 308—317).

5. Zu derselben Classe gehören wahrscheinlich auch die von Eurymedon geführten und ebenfalls von Poseidon abstammenden Giganten (Od. VII 58).

6. In dieselbe Gesellschaft gehört wahrscheinlich auch Typhoeus (Il. II 782). Zwar berichtet Homer nicht von ihm, dass er im Tartaros war, wie er auch Otos und Ephialtes nicht ausdrücklich Titanen nennt und von den Titanen auch nicht erwähnt, dass sie den Himmel stürmten. Aber seine Darstellung bewegt sich doch um einen leicht zu erkennenden Kernpunct. Denn die Titanen sind im Tartaros um Kronos, den Zeus dahin

76) Olympos § 34.

77) Ueber die homerischen Titanen als ein Erzeugnis der ersten systematisierenden Theologie vgl. Nägelsbach hom. Theol. II 2.

verstiess. Die Giganten unter Eurymedon stürzen sich durch ihre ἀτασθαλίαι ins Verderben (Od. VII,60).[78]) Otos und Ephialtes, die den Olympos bekriegen und von Apollon vernichtet werden, treten nicht wie ihre Mutter Iphimedeia unter den Schatten des 11. Gesanges der Odyssee auf (305—320) und sind folglich im Tartaros zu denken. Bei Otos und Ephialtes wird die Rebellion geradezu erwähnt; bei Eurymedon ist sie implicite angegeben. Aus den θεοί genannten und mit Kronos verbundenen Titanen sowie aus der hohen Herkunft der andern erkennen wir den himmlischen Ursprung der Rebellion und in der Strafe des in den Tartaros geworfenen Kronos haben wir die Strafe, welche sie alle erdulden.

7. Ueber Poseidon s. Olympos § 37.

8. Eine neue Form der Rebellion im Olympos haben wir in dem Aufstande der Götter gegen Zeus, an dessen Spitze Hera, Poseidon und Athene standen und der durch Briareos oder Aegäon unterdrückt wurde (Il. I 399 ff.). Wer dieser Aegäon war, wird von Homer nicht weiter gemeldet. Sein doppelter Name lässt vermuthen, dass die Sage von ihm aus einem Lande stammte, welches wie Aegypten eine hieratische und eine demotische Sprache hatte.[79]) Seinem Wesen nach ist er eine besondere Form derselben Idee, welche Apollon zum Befreier von der Rebellion im Olympos machte.[79a]) Der Ausdruck, dass alle Menschen ihn Aegäon nennen (403), ist ein Zug, den er mit dem allgemein verehrten Apollon gemein hat.

Schliesslich verdient auch noch die Uebereinstimmung der Sprache Homers in Betreff der Giganten mit der der heiligen Schrift beachtet zu werden. Vgl. Od. VII 59 und 60 mit Hiob XXVI 5. Sprüche Salom. II 18. XXI 16. Genesis VI 4. 5 vgl. mit Jud. vs. 6. Petr. II 2, 4. 5. Weish. Salom. XIV 6. Sirach. XVI 8. Baruch III 26. 28.

Wir scheinen also in Homer manche zerstreute Fragmente der biblischen Ueberlieferung vom Teufel und den gefallenen Engeln zu finden. In der späteren griechischen und römischen

---

78) Worin der Uebermuth der Giganten sich zeigte und ihr Verderben bestand, wird nicht gemeldet. Die Gigantomachie gehört erst der späteren Sage an. Vgl. K. Schwenck die Giganten Philol. XVII 4. S. 673 ff.

79) Gegen den hieratischen Charakter der Göttersprache spricht Nägelsbach hom. Theol. V 6, indem er sich Bernhardys Ansicht (gr. Litt. I S. 213 f. der 3. Bearb.) anschliesst. Vgl. auch Ameis zu α 305 nebst Anhang.

79a) Vgl. aber Preller gr. Mythol. I S. 41. 390.

Litteratur hatten die Traditionen über denselben Gegenstand ihre Aehnlichkeit mit dem Originale ganz verloren.

§. 34. Homers Ansichten über das zukünftige Leben.

Die Darstellungen des künftigen Lebens bei Homer sind um so interessanter, weil man zweifeln kann, ob sie logisch ganz mit einander in Einklang stehen. Dieser Mangel an Uebereinstimmung kann nicht auf Rechnung des Systems gesetzt werden und verräth also Spuren eines anderen Ursprunges.[80]) In Homers Theologie erscheint ferner die Vergeltung im zukünftigen Leben als eine wirkliche Sanction des moralischen Gesetzes. In der späteren Geschichte und Philosophie des Heidenthums hat sie diese Bedeutung verloren (Aristot. Ethic. I 10. 11). Die damit verknüpften moralischen Ideen erscheinen in absteigender Linie vor uns und weisen in ihrem Ursprunge und in ihrer Integrität auf eine sehr frühe Periode zurück. Die homerische Schilderung des Lebens nach dem Tode enthält aber auch einzelne Züge, welche an die in der göttlichen Offenbarung gegebenen erinnern. Jene Welt erscheint uns bei Homer in drei Abtheilungen:

Erstens die elysischen Gefilde unter der Herrschaft des Rhadamanthys, in die Menelaos gelangen soll. Sie sind physisch mit allen Bedingungen der Ruhe und des Glückes ausgestattet (Od. IV 564—569).

Zweitens die Region des Hades, der gewöhnliche Aufenthaltsort selbst der ausgezeichneten Todten, wie Achilleus und Agamemnon und der älteren Heroen. Nach dem 24. Gesange der Odyssee kommen auch die Freier zu diesem Ort, und hier findet sich auch der unbedeutende Epenor (Od. XI 51).[81])

Drittens die Region des Tartaros, wo Kronos und Japetos regieren und die ebensoweit unter dem Hades liegt, wie die Erde unter dem Himmel (Il. VIII 16. 479). Es herrscht noch einiges Dunkel über das Verhältnis zwischen der zweiten und dritten Ab-

80) Hier ist aber nicht unbeachtet zu lassen, dass die Kritik diese Widersprüche auf Rechnung der Interpolationen setzt. Vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. S. 402 Anm.

81) Ueber die zwiefache Ansicht von der Lage des Hades in Ilias und Odyssee s. die litterarischen Nachweisungen in Nägelsbach hom. Theol. S. 409 Anm. Ein Erklärungsversuch des Schwankenden in den Vorstellungen von der Localität des Todtenreiches findet sich bei Bergk in N. Jahrbb. LXXXI und LXXXII 6. S. 398.

theilung in Betreff ihrer respectiven Pflichten und zwischen der ersten und zweiten rücksichtlich ihrer Bewohner. Das Reich des Hades ist im allgemeinen nicht ein Ort der Strafe, aber der Trostlosigkeit und des Trübsinns (Od. XI 391 ff. 488 ff.). Die einzigen Fälle, wo im Hades wirkliche Strafe verhängt ist, sind die des Tityos, Sisyphos und Tantalos. Kastor und Polydeukes sind offenbar Gegenstände der Gunst der Götter (Od. XI 302—304). Ganz abweichend ist die Vorstellung von Herakles. Sein *εἴδωλον* begegnet Odysseus in der Unterwelt und spricht mit ihm, als ob es mit Herakles identisch wäre; aber er selbst (*αὐτός*), der leibhaftige, erfreut sich seines Lohnes unter den Unsterblichen (Od. XI 601—604).[81a] Auffallend ist auch die Versetzung des Menelaos ins Elysion, während Kastor und Polydeukes im Hades weilen. Nicht wegen seiner Tugenden, sondern als Schwiegersohn des Zeus durch seine Verheiratung mit Helena ist er dahin versetzt, und somit ist der Schwiegersohn des Zeus als solcher höher gestellt als des Zeus eigene Söhne (Od. IV 561 ff.).[81b]

Die eigentliche Aufgabe des Tartaros ist, als Ort der Strafe für verurtheilte Unsterbliche zu dienen. Dort war Japetos und Kronos und die Titanen (Il. XIV 274. 279); wahrscheinlich auch Otos und Ephialtes (Il. V 385. f. Od. XI 313); dort war Eurymedon nebst seinen Giganten, die durch ihre *ἀτασθαλίαι* ins Verderben stürzten. Dorthin droht Zeus die widerspenstigen und rebellischen Gottheiten zu stürzen (Il. V 897. 898. VIII 10—17. 401—406). Directe Rebellion gegen den Himmel scheint also die specifische Sünde zu sein, welche Verbannung in den Tartaros zur Folge hat. In Il. III 278 (vgl. XIV 274. 279) ruft jedoch Agamemnon gewisse Gottheiten als Rächer des Meineides an. Es ist nicht klar, ob aus dieser Stelle hervorgeht, dass alle Meineidigen im Tartaros bestraft werden, oder ob Hades, Persephone, und die Erinyen unter den unterirdischen Gottheiten (278) zu verstehen sind. Die Beschreibung der Erinyen in Il. XIX 259 und die besondere Beziehung der Titanen zum Tartaros lässt indessen die letztere Annahme als die wahrscheinlichere erscheinen. Im ganzen aber ist eine gewisse Confusion zwischen den einzel-

---

81a) Von Aristarch und anderen Kritikern wurden diese Verse als eingeschoben betrachtet, worüber Nitzsch Anm. III S. 335 f. und J. La Roche in Z. f. österr. G. 1862 S. 349 f. zu vergleichen sind.

81b) Ueber das Bedenkliche dieser Apotheose des Menelaos vgl. Nitzsch Anm. III S. 284. 316 und 340—352.

nen Abtheilungen der zukünftigen Welt. Das Reich des Hades scheint einerseits an dem Charakter des Elysion und andererseits an dem des Tartaros Theil zu haben; denn es enthält Personen, die sich der Gunst der Götter erfreuen und ist auch für einige wenige der Schauplatz positiver Bestrafung.

Betrachten wir jedoch die drei homerischen Reiche der zukünftigen Welt ihrer vorherrschenden Idee gemäss, so stimmen sie im wesentlichen mit der göttlichen Offenbarung überein; denn wir haben einen Ort des Segens, der endlichen Bestimmung des Guten; einen Ort der Qual, vom Teufel und seinen rebellischen Gefährten eingenommen und einen Zwischenstand, den Aufenthalt der Todten.

Ein anderes Element der Unbestimmtheit ist mit der unsichtbaren Welt Homers verbunden, wenn wir die Zulassung begünstigter Sterblichen, wie Ganymedes und Herakles, in den Olympos ins Auge fassen. In einem Werke der blossen Erfindung würden doch wahrscheinlich nicht alle drei, Olympos, Elysion und Unterwelt als Aufenthaltsorte der von der Gottheit begünstigten Seelen aufgefasst sein. Aber eine alte Ueberlieferung, wie die von der Versetzung des Henoch in den Himmel, kann das, was sonst eine Anomalie sein würde, einigermassen erklären.

Drittes Kapitel.

Das inventive Element der homerischen Theo-Mythologie.

§. 35. Zeus.

In der Gruppe der griechischen Gottheiten, die entweder ganz mythologisch oder mit mythologischen Zügen so überladen sind, dass ihr traditiver Charakter ganz in den Hintergrund tritt, gebührt Zeus die erste Stelle. Um richtig verstanden und gewürdigt zu werden, muss er unter vielen Gesichtspuncten betrachtet werden. So betrachtet umfasst er das Erhabene bis abwärts zum Brutalen, ja bis zum Lächerlichen.

In vierfacher Eigenschaft lässt sich der homerische Zeus auffassen:

1. Als der Gott, in welchem die hauptsächlichsten Ueberbleibsel monotheistischer Ideen niedergelegt sind.

2. Als Herr der Luft und der meteorologischen Erscheinungen.

3. Als das Haupt des olympischen Götterstaates.

4. Als die Gottheit, in welcher sich der Haupttheil der irdischen, sinnlichen und begehrlichen Elemente, die der Anthropomorphismus in die Sphäre der Gottheit eingedrängt hatte, abgelagert hat.

1. In dreifacher Weise hat Homer seinen Zeus mit den Functionen göttlicher Vorsehung in Verbindung gebracht: a. Er sorgt im olympischen Rathe für die Erledigung grosser auf menschliche Angelegenheiten bezüglicher Fragen. Im Rathe des 4. Gesanges der Ilias und in der ἀγορή des 8. Gesanges ergreift er selbst die Initiative; im 7. und 20. Gesange hört er auf Poseidons Vorschläge, im 24. Gesange leitet Apollon den Gegenstand ein, im 1. und 5. Gesange der Odyssee Athene. b. Er vertritt die göttliche Vorsehung auch in ihrem gewöhnlichen Walten in Rücksicht auf die Pflichten und Rechte der Menschen und auf die ganze Weltordnung. In mehr als hundert Stellen der Gedichte erscheint er in dieser Weise; aber bei allen lässt sich bemerken, dass sein Name als eine blosse Formel gebraucht wird ohne die belebende Kraft der Vorstellung, dass er wirklich in der bezeichneten Weise handelt. c. Bei gewissen Gelegenheiten erscheint er als höchster Gott, obwol isoliert dastehend und nicht mit oder für die olympische Versammlung handelnd. So namentlich am Schlusse des 24. Gesanges der Odyssee, wo er seinen Donnerkeil zu den Füssen der Athene schleudert, die dann sofort dem zornigen Odysseus eine Warnung giebt; und gleich darauf folgt Frieden und Versöhnung (481. 525—541. 546).

Zeus hat ausser einigen wesentlichen auch alle titulären Accessorien höchster Suprematie. Er wird gewöhnlich Vater der Götter und Menschen genannt (Od. I 28. u. a.); er ist der *ταμίης πολέμοιο* (Il. XIX 224. IV 84.); er lenkt den Ausgang aller menschlichen Arbeit (Il. V 91), giebt oder entzieht den Erfolg derselben (Il. I 353. 408); er hat die *τάλαντα*, welche die mannigfaltigen Ereignisse menschlicher Bestimmung enthalten (Il. XIX 224).[81c] Ihm ist die besondere Auszeichnung verliehen, dass er nie zur Erde hinabsteigt, um seine Befehle auszuführen; entweder sendet er andere Gottheiten als seine Organe (Il. IV 69 ff. XV 220. XVI 666 ff. XI 3), oder er handelt aus der Ferne durch

81c) Ueber Zeus als Schicksalspender *κατ' ἐξοχήν* vgl. Nägelsbach hom. Theol. S. 132 der Ausg. von Autenrieth.

seine Kraft als Gottheit der Luft. Diese letztere Auszeichnung hat ihren Grund zum Theil wol darin, dass er die Ueberlieferung von dem einigen Gotte repräsentiert; theils aber auch in der Natur seiner speciellen mythologischen Gaben als eines Gottes der Atmosphäre und ihrer Erscheinungen. Uebrigens ist seine Wirksamkeit, wenn er auch mehr als Apollon und Athene mit der allgemeinen Idee der Vorsehung indentificiert ist, mehr eine äussere, abstracte und entfernte; ihre Wirksamkeit aber mehr eine innere und persönliche. Wenn Nägelsbach hom. Theol. I 4[b] S. 20 der Ausg. von Autenrieth behauptet, dass Zeus allein die Fähigkeit habe, eine physische und sinnlich wahrnehmbare Wirkung auch aus der Ferne hervorzubringen; so scheint das Gebet des Glaukos an Apollon, auf welches unmittelbar seine Heilung erfolgt (Il. XVI 514. 524. 528 ff.), das Gegentheil zu beweisen; und Athene erinnert Telemachos, dass die Gottheit selbst aus der Ferne retten könne (Od. III 231). Ueberhaupt sind die Zeichen der Verwandtschaft mit alten Ueberlieferungen in der homerischen Athene und in Apollon stärker als in Zeus.

Es giebt auch Gelegenheiten, aber sie sind nicht zehr zahlreich, wo Zeus unter dem Einflusse ungewöhnlichen Eifers an den Einzelhandlungen der Ilias persönlich Antheil nimmt, während sonst seine Einwirkung gewöhnlich auf grössere Krisen, wie Il. II 353, beschränkt ist. Als Beispiele solcher unbedeutenden Gelegenheiten erwähnen wir, wo er Aias mit Furcht erfüllt (Il. XI 544), einen Donnerkeil dem Diomedes in den Weg schleudert (Il. VIII 133—136), die Bogensehne des Teukros zerspringen lässt (Il. XV 463), dem Hektor den Kampf mit Agamemnon widerräth (Il. XI 181—194). Aber im ganzen kann man behaupten, dass die überlieferten Ideen von einer persönlichen Vorsehung in dem homerischen Zeus bei fast allen Gelegenheiten Dinge der Vergangenheit sind. Sie sind wie alte Familien-Juwelen schön und imposant für gewisse Gelegenheiten, aber sie treten kaum ins Alltagsleben. Der homerische Zeus ist der unmittelbaren Berührung mit den Sterblichen und ihren Angelegenheiten entzogen,[82]) und wenn er nicht die atmosphärischen Prärogativen hätte, so würde ihn diese isolierte Suprematie in Vergleich mit Athene, die stets in Verkehr mit Menschen ist und in deren Geiste und Angelegenheiten sich stets fühlbar macht, nur unbedeutend erscheinen lassen.

---

82) Vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. S. 156 der Ausg. v. Autenrieth.

Die Tradition von einer Trinitas in der Gottheit hat in der Sage von den drei Kroniden-Brüdern eine Spur zurückgelassen.[83]) Denn die Verloosung des Universums unter gleichen Bedingungen beruht nicht auf griechischen Vorstellungen, sondern steht zu denselben in Gegensatz. Denn wäre das olympische System ganz ein Werk der Erfindung gewesen, so hätte nach den herrschenden Gesetzen der Primogenitur dem Zeus wenigstens die Priorität der Wahl unter den drei Theilen des Universums überwiesen werden müssen.[84]) Die Verloosung beruht dagegen auf der Idee einer wesentlichen Gleichheit, die auch von Poseidon so stark betont wird (Il. XV 209).

Die Ausschliessung der Erde von der Verloosung, die auf den ersten Blick befremdet, scheint eine doppelte Rechtfertigung zu haben. Die Regelmässigkeit ihrer Operationen und ihre mehr passive Natur schwächte ihre Auffassung als Gottheit im griechischen Geiste ab. Ausserdem war jene Provinz der Erde wahrscheinlich schon besetzt, als sich die olympische Mythologie gestaltete. Die orientalischen Religionen hatten die Erde in Berücksichtigung ihres passiven und productiven Charakters als Femininum personificiert. Aber selbst dieses befriedigte nicht die griechische Einbildungskraft, welche Hera, die Gemahlin des höchsten Gottes, von der Materie befreite und zu einer Gottheit erhob, die die Sorge und Regierung eines civilisierten Volkes übernahm, während die verhältnismässig dunkle homerische *Γαῖα* weder Leben noch Functionen erhielt, ausser in Verbindung mit der Idee der Bestrafung der Gottlosen.[85])

2. Als Herr der Luft wurde Zeus mit einer Menge sichtbarer und wenigstens äusserlich auf die Menschenwelt wirkender Kräfte versehen. Die Jahre sind sein (Il. II 134); Donner und Blitz sein (Il. XIII 242. Od. XII 405—417. XXIV 539); sein ist der Regen (Od. XIV 457. Il. XII 25), die Flüsse (*Διιπετεῖς ποταμοί*); die Wolken und das Wetter gehorchen ihm (Il. XII 253. XVI 366); die Winde wehen auf sein Geheiss (Il. XIV 19); Hagel und Schnee kommen von ihm (Il. X 6. XII 280 ff.). Alle Zeichen und Wunder, die in der Luft erscheinen, wie der freundliche Regenbogen (Il XI 27), gehören ihm; und wenn andere Gottheiten über sie gebie-

83) Vgl. dagegen Welcker gr. Götterl. I S. 161 ff. und 241 und Nägelsbach hom. Theol. S. 104.

84) Agora § 8.

85) Olympos § 39 und Ilios § 3.

ten, so sind es immer nur solche, die Verwandtschaft mit ihm haben. Aber seine Macht ist unbekannt in der Unterwelt, wo *Ζεὺς καταχθόνιος* (Il. IX 457) das Scepter führt. Deshalb verschafft Zeus dem Herakles, der den Kerberos aus der Unterwelt holt, die Hülfe der Göttin Athene (Od. XI 623 ff. Il. VIII 362 ff.).

3. Die am meisten charakteristische Offenbarung des homerischen Zeus ist die, in der er als Haupt des olympischen Staates erscheint. Er ist als das Oberhaupt durch die mythologischen Prärogativen kenntlich gemacht, die für den Olympos dasselbe sind, was Krone und Schwert für die Erde. Er ist der eigentliche Besitzer der Aegis (*αἰγίοχος* Il. I 202 u. a.); vor ihm erheben sich die Götter (Il. I 533). Er braucht nicht beim Styx zu schwören, sondern gebraucht nur das Zeichen des Kopfnickens (Il. I 524—530. Vgl. aber Il. XIX 113). Er übertrifft, ohne die Idee der Allmacht nach unserer Auffassung darzustellen, alle anderen Götter einzeln und zusammengenommen an Kraft, aber diese Auffassung war im Geiste des Dichters eine schwankende; denn die Ueberlegenheit des Briareos über Zeus in blosser Kraft wird ausdrücklich versichert (Il. I 404). In Il. VIII 209—211 verkündet Zeus laut seine persönliche Ueberlegenheit an Kraft, und Poseidon will auf den Plan der Hera nicht eingehen, weil Zeus viel zu stark sei. In Il. XV 228 dagegen äussert Zeus, es würde eine schwere Arbeit für ihn gewesen sein, den Poseidon mit Gewalt zu zwingen (vgl. 49—52). Hera und Athene werden von Zeus zu wiederholten Malen bedroht, und erstere wird einmal ernstlich von ihm bestraft (Il. XV 17 ff.); aber gleichwol gehorcht weder sie noch Poseidon dem Befehle des Zeus, Neutralität zu beobachten (Il. XIV 159—363).

Eine gewisse Neigung zur Ruhe liegt tief in seinem Charakter. Daher droht er dem Ares wegen seiner Streitlust (Il. V 889—891); daher ist ihm Heras für Griechenland so geschäftiger Geist eine Plage (Il. V 892). In Folge der Indolenz seines Temperamentes fühlt Zeus, als er Hektor bis zu den Schiffen gebracht hat, dass genug Blut vergossen sei, und wendet sein Auge nach den Thrakern, Mysern, Hippomolgen und Abiern (Il. XIII 1—6). Aber an einer anderen Stelle sagt er ganz kühl, dass er sich am Anblicke der Schlacht erfreuen werde (Il. XX 23).

Das politische Element im Charakter des Zeus ist so tief eingewurzelt, dass es auf sein Benehmen selbst dann einwirkt, wenn er mit dem olympischen Körper nicht in Berührung tritt.

Als Zeus überlegt, ob er Sarpedon vom Tode erretten solle, protestiert Hera in der olympischen Formel: ἔρδ', ἀτὰρ οὔ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι (Il. XVI 443); und Zeus giebt nach aus Furcht seinen eignen Sitz zu erschüttern (Il. XVI 431—461).

Als politisches Oberhaupt des Olympos hat Zeus einige seiner besten Prärogativen erhalten. Er ist der Verwalter der Herrscherwürde (Il. II 204—206. I 238. IX 99) und der Beschützer socialer Rechte (Od. XIV 57. 58. 284. IX 270. 271. 294). Alle Fürsten und Regenten stehen unter seiner Autorität; er verlieh das Scepter der Pelopiden-Familie (Il. II 102). Die Herolde sind seine Agenten (Διὸς ἄγγελοι Il. I 334). Er übt seinen Einfluss auf die Beziehungen der Götter zu den Menschen und untereinander. Helios bringt seine Klage gegen die Schiffsmannschaft des Odysseus vor Zeus, und Zeus übernimmt ihre Bestrafung (Od. XII 377 ff.). Hera appelliert an ihn wegen des Betragens des Ares (Il. V 753 ff.), und er gestattet ihr, Athene gegen ihn zu senden. Der verwundete Ares wendet sich mit seiner Klage an Zeus (Il. V 872), und Artemis theilt ihm ebenfalls ihre Klage mit, nachdem sie auf seinen Knieen Platz genommen (Il. XXI 505 ff.). Zeus ist demnach Schiedsrichter, wenn zwei Götter miteinander oder mit Menschen[86]) in Streit sind.

Die sicherste Garantie seiner Macht liegt jedoch in der Geschicklichkeit, mit der er seinen Willen zu dem des Olympos macht.[87])

4. So hat denn der homerische Zeus verschiedene Elemente, traditive, physische und politische. Aber seine Figur ist daneben auch die anomalste. In einem Gesichtspuncte ist Zeus die höchste aller Gottheiten Homers, weil er die erste persönliche Quelle und der Ursprung alles Lebens, der Vater der Götter und Menschen, die höchste Offenbarung der Macht und des Wissens, der Hauptvertreter einer Vorsehung und Lenker der Welt ist. Von einem anderen Gesichtspuncte betrachtet ist Zeus dagegen der zurückstossendste im ganzen Kreise der olympischen Götter (Il. II 2. 12—15. XIV 294—296 u. a.). Die Emancipation von der Wahrheit, die Hingabe an heftige Leidenschaft, die beständige Verletzung der Gesetze, die unter seiner Leitung stehen, sind in dem höchsten Gotte sichtbarer als in irgend einer andern der untergeordneten Gottheiten; und diese Gebrechen sind um so anstössiger, je grösser die Majestät ist, mit der sie auf

86) Olympos § 21.
87) Olympos § 59.

so unnatürliche Weise vereinigt sind. Die ungezügelte Leidenschaft, die schon zu Homers Zeiten die ganze menschliche Auffassung der Götter zu beflecken angefangen hatte, erreicht in Zeus ihren Höhepunct. Das Gesetz, welches das Verhältnis der beiden Geschlechter zu einander regelt, ist für Zeus ein sehr laxes. Monogamie wurde für den Hauptgott Griechenlands Polygamie, und die Ehe war für ihn keine Schranke gegen Ehebruch. Eine gewisse Unterscheidung zwischen des Zeus Ehefrauen und seinen blossen Geliebten ist in Homer deutlich zu erkennen. Leto ist z. B. eine ἄλοχος des Zeus (Od. XI 580. Il. XXI 498. 499). Aber seine Liebeshändel mit dem Weibe des Jasion (Il. XIV 317) oder der Tochter des Phönix,[88]) die den grossen Minos gebar (Il. XIV 321), sind reiner Ehebruch. Zeus, der in Wissen der höchste sein sollte, wird dreimal von der listigen Hera getäuscht (Il. XIV 190 ff. XIX 97 ff. XVIII 168), die ihn nicht nur überlistet, sondern auch ohne sein Wissen Iris zur Erde herabsendet, gerade so wie auch Poseidon von Zeus ungesehen (λάϑρῃ) auf der troischen Ebene sich tummelt (Il. XIII 352. 356). Er sollte der stärkste sein; aber er ist trotzdem auf dem Puncte, von einer Vereinigung untergeordneter Gottheiten überwunden zu werden, und nur die Dazwischenkunft des Briareos rettet ihn (Il. I 399 ff.). Seine Sehkraft scheint durch keine Entfernung beschränkt zu werden (Il. XIII 1—7); aber sie wird durch den Schlaf unterbrochen (Il. I 611. XIV 352). Während ferner in der Ilias seine Rolle eine bedeutende ist, ist er in der Odyssee bis gegen das Ende fast stumm und thut wenig mehr als dass er den Plänen der Athene beistimmt. Seine persönliche Zuneigung für Hektor hat ihren Grund in dem Reichthum der ihm dargebrachten Opfer (Il. XXII 170), und demgemäss verhandelt Athene für Odysseus sehr oft auf diesem Grunde (Od. I 66). So übertrifft Zeus die anderen Götter in jeder Art sinnlicher Empfänglichkeit. Auch hat er, in seiner unabhängigen Sicherheit dasitzend, seine Freude am Streite der Götter (Il. XXI 388 ff.).

§. 36. Hera.

Die Hera der Ilias ist das bei weitem hervorragendste und glänzendste, sowie augenscheinlich das nationalste Product im

88) Ausführlicher spricht über diese Gladstone Bd. III S. 346 f. in einem Excurse über des Minos Abstammung.

ganzen Kreise der griechischen Theo-Mythologie. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass die griechische Phantasie sie aus nichts geschaffen habe. Im Gegentheil repräsentiert sie viele Prototypen in der Mythologie des Orients. Ihr Name Ἥρη ist eine Nebenform für ἔρα-terra[89]) und in ihrer ersten Form stellt sie eine von den orientalischen Personificationen der Erde dar. Aber sie wurde in eine rein hellenische Form umgewandelt, als ob diese die ursprüngliche gewesen wäre.[90])

Es finden sich manche Zeichen, dass Homer den Charakter der Hera in der für die Götter der Erfindung von ihm beobachteten Weise behandelt hat. Zu den sicheren Zeichen ihres mythologischen Ursprungs gehört ihre Hingabe an Leidenschaft und der Mangel moralischer Grösse. Zeus äussert, sie werde die Troer fressen, wenn sie könne; und sie widerspricht dieser Zumuthung nicht (Il. IV 34—36). Sie ist es auch, die den eben geborenen Hephästos ins Meer wirft (Il. XVIII 395—399). Diese Darstellungen stehen mit der Würde und Selbstbeherrschung, welche die grossen traditiven Gottheiten kennzeichnen, in Widerspruch, und ihre ganze Thätigkeit in der Ilias ist nicht etwa bloss eine energische, sondern eine im höchsten Grade leidenschaftliche. Ihre Zuflucht zur Anwendung sinnlicher Leidenschaft, obgleich nur ein Mittel zur Erreichung eines Zweckes, ist ebenfalls ein Zeichen, dass ihr Charakter ein mythologischer ist (Il. XIV 190). Auch finden wir ihr niemals ethische Gedanken beigelegt, blosse Gewalt und Politik sind ihr Vergnügen. Die moralische Weltordnung zu bewachen, liegt ihr nicht am Herzen; daher sind die Erinyen mit ihr in Conflict (Il. XIX 418). In der Ilias, wo die griechische Nationalität mit einer fremden in Contrast tritt, spielt sie eine grosse Rolle, ist stets munter bei der Arbeit und trägt hauptsächlich zu dem Fortschritt der Handlung bei. Aber in der Odyssee, einem mehr ethischen Gedichte und ohne irgend einen Gegensatz der Nationalität, hat sie keinen Antheil an der Handlung und tritt ganz in den Hintergrund.[91]) Um die Bedeutung dieses Umstandes richtig zu würdigen, müssen wir ihm die ho-

89) Vgl. Welcker gr. Götterl. I S. 363. Anderen ist Ἥρα = *hera*, die Herrin, die Frau schlechthin. Vgl. Preller gr. Mythol. I 104*.

90) Olympos § 39.

91) Hier wird sie in nur 7 Stellen und zwar beiläufig erwähnt: IV 513. VIII 465. XI 604. XII 72. XV 112. 180. XX 70. Auch als Schutzgöttin der Ehe tritt sie in der Odyssee nicht auf.

merische Behandlung einer andern ihr untergeordneten olympischen Gottheit gegenüberstellen. Von den drei grossen traditiven Gottheiten hat Zeus als Gott der Vorsehung überall seinen Platz; Athene als Führerin und Beschützerin des Odysseus hat ebenfalls für ihre Thätigkeit reichliche Gelegenheit; aber nicht so Apollon, die dritte grosse Gottheit, die ihre Basis in der Tradition hat. Gleichwol hat der Dichter Sorge getragen durch die Einführung des Theoklymenos und die Darstellung der Sehergabe, die Apollons Gabe ist, Berührungspuncte auch für diese Gottheit herzustellen; er hat ferner den Tag der Entscheidung an den Neumond geknüpft, der Apollon geweiht war; und hat die Entscheidung selbst von dem Bogen, der Waffe des Apollon, abhängig gemacht.[92] Aber der Hera ist kein solcher Platz in der Handlung der Odyssee zugewiesen. Noch durch ein anderes Zeichen ist Hera von den Gottheiten mit traditivem Charakter unterschieden: sie erleidet eine Niederlage und ist nicht frei von Unehre; denn sie wird von Herakles mit einem Pfeile in der linken Brust verwundet und leidet verzweifelte Schmerzen daran (Il. V 392); und von Zeus erleidet sie eine schimpfliche Bestrafung (Il. XV 18—21).

Ihr nationaler Charakter hat ihr den Namen Ἀργείη verschafft. Die Wärme dieses Nationalgefühls tritt sehr deutlich hervor, wo Zeus sagt, dass sie die Griechen als ihre Kinder betrachte (Il. XVIII 358. 359), und wo sie uns wissen lässt, dass sie das Heer gegen Troja gesammelt habe (Il. IV 24 ff.). Sie führt Agamemnon, das Oberhaupt der Griechen, glücklich auf dem Meere (Od. IV 513) und Jason durch die Plangkten (Od. XII 72). Ihr Nationalgefühl für Griechenland ist die belebende Idee ihres Charakters und erfüllt sie mit Energie, Wachsamkeit und Beharrlichkeit. Ihr Hass gegen Herakles (Il. V 392. XVIII 118) kann nicht von ehelicher Eifersucht herrühren, der sie bei Homer nicht unterworfen ist; denn Zeus erzählt ihr auf dem Ida seine Liebesabenteuer (Il. XIV 312 ff.). Aber die Vorliebe für die Perseiden, die legitimen Repräsentanten des hellenischen Stammes, war es, die Hera in steten Kampf mit Herakles brachte.[93] Während sie ferner durch die Troer zu operieren beabsichtigt, vermeidet sie doch die Berührung mit ihnen und sendet Athene als Agentin zu Pandaros (Il. IV 64). Dieses starke nationale Ge-

92) Olympos § 22.
93) Achaeis § 33.

präge giebt der Hera den Charakter einer Göttin griechischer Erfindungskraft.

Ihre Würde und ihre positiven Functionen stehen sehr hoch. Die olympischen Götter erheben sich von ihren Sitzen, um sie zu begrüssen (Il. XV 85). Sie wirkt unmittelbar auf die Gedanken der Menschen (Il. I 55. VIII 218). Sie lässt bei verschiedenen Gelegenheiten Athene für sich handeln (Il. II 156. V 711. VIII 351). Sie ist so mächtig, dass sie nicht nur eine von den grösten Rebellionen gegen Zeus zu Stande bringt (Il. I 399), sondern dass Zeus in seinem Streite mit Poseidon sich über das Versprechen ihres Beistandes freut (Il. XV 49—52). Sie ist die kühnste, unermüdlichste und wirksamste Hülfe für die Griechen, während sie von ihrem Zorne gegen die Troer nicht ein Haar breit ablässt.

Wie Poseidon und andere nimmt sie menschliche Gestalt an (Il. V 782—792) und verfügt über die Dunstwolken nach Belieben (Il. XXI 6). Ihre Macht erstreckt sich überhaupt auf Götter wie auf Menschen, auf die belebte und unbelebte Natur. Iris ist ihre Botin (Il. XVIII 168); sie gebietet den Winden (Il. XV 26) und lässt die Sonne untergehen (Il. XVIII 239). Sie erschüttert den Olympos (Il. VIII 199). Sie verleiht den todten Rossen des Achilleus Stimme (Il. XIX 407). Sie donnert mit Athene zu Ehren des Agamemnon (Il. XI 45). Diese einzelnen Thätigkeiten scheinen ein Reflex der Macht ihres königlichen Gemahles zu sein. Sie kann wie Athene Siegesstärke verleihen (Il. IX 254). Den Töchtern des Pandareos verleiht sie *εἶδος καὶ πινυτήν*; letzteres sollte man eher von Athene erwarten, aber diese verlieh ihnen *ἔργα* oder industrielle Geschicklichkeit (Od. XX 70—72). Das eigentliche Gepräge ihres Charakters, welches sich bei zwei grossen Gelegenheiten zeigt (Il. XIX 104 ff. und XIV 158) und in der Vereinigung von grosser List und Selbstbeherrschung sowie von Kraft und Muth besteht, ist in der That auch nur ein Reflex des griechischen Geistes, der dieselben charakteristischen Züge zeigt.[94])

Obwol ihre Rosse bei jedem Schritte einen ungeheuren Raum zurücklegen (Il. V 768 ff.), so ist sie doch nach der Vorstellung des Dichters an die Gesetze des Raumes gebunden; denn sie begiebt sich zu der Mutter des Eurystheus in eigner Person und

94) Von diesen charakteristischen Zügen handelt Gladstone ausführlicher Bd. II Abschn. VIII des Originalwerkes.

lässt ein anderes Geschäft durch die Eileithyien besorgen (Il. XIX 114 ff.).

Nur drei Stellen des Gedichtes bringen Hera mit den Troern in Verbindung. Erstens Il. XXIV 29 das Urtheil des Paris; zweitens Il. X 329, wo Hektor bei Zeus, 'dem lautdonnernden Gemahle der Hera', schwört; und drittens Il. XIII 826, wo er ein Sohn des Zeus und der Hera zu sein wünscht. Hera war also den Troern in ihrer hellenischen Form nicht ganz unbekannt, während sie mit ihren orientalischen Prototypen mehr bekannt gewesen sein mögen (Il. III 104).[95]

Der Ursprung der Hera, der aus vielen Gründen ein hellenischer gewesen zu sein scheint, lässt sich wahrscheinlich auf die Form der Familie zurückführen. *Ῥέα* als Erde oder Materie fand einen geeigneten Genossen an *Κρόνος* oder der Zeit.[95a] Um Okeanos eine Gefährtin zu geben, wurde Tethys, sein Ebenbild, ins Leben gerufen;[95b] ähnlich Amphitrite für Poseidon, Persephone für Aidoneus. Ebenso repräsentiert Hera im Olympos das Princip der Weiblichkeit. Ihre Grösse ist von der Oberherrschaft ihres Gemahles entlehnt. Nur über die Geburt zu wachen ist die göttliche Function ihrer eigenen Macht und ihrer Töchter, der Eileithyien (Il. XI 270. XIX 103. XVI 187). Sie wurde zu einer Göttin, um dem Familien-Prinzipe Wirkung zu geben und die Kinder des Zeus in die Welt zu bringen. So aufgefasst empfieng sie von ihrem Gemahle ihre hohe Macht und Würde. Wäre Hera dagegen einfach aus dem Oriente adoptiert, so würde sie wahrscheinlich die elementare Macht der Erde gewesen sein; statt dessen wurde sie Königin des Olympos und die nationale Göttin Griechenlands. Die Erde als Gottheit bleibt in Folge dessen bei Homer ohne Leben.

§. 37. Poseidon.

Poseidon ist einer von den drei Söhnen des Kronos und der Rhea (Il. XV 187), und dem Range der Geburt nach kommt er gleich nach Zeus. In Il. XV 184 ff. macht er auf gleichen Rang Anspruch und versichert, dass die Vertheilung der Herrschaften

---

95) Ilios § 3.
95a) Olympos § 47.
95b) Olympos § 47.

unter die drei Brüder durch das Loos geschehen sei. Das Meer ist sein Reich; die Schatten sind Hades unterthan; Zeus hat Himmel und Luft; die Erde und der Olympos gehören ihnen allen. Es mag auf den ersten Blick auffallen, dass die Erde ohne Eigenthümer gelassen ist. In den orientalischen Religionen war das nicht der Fall. Aber die Bewohner Asiens bewohnten einen grossen Continent; für sie war das Land weit grösser als das Meer. Umgekehrt war für die Griechen die *θάλασσα* unendlich, während sie nur Inseln und Halbinseln von mässiger Ausdehnung kannten. Als Iris des Zeus höhere Stellung auf das Recht der Primogenitur zurückführt, giebt Poseidon nach und entfernt sich, behält sich aber sein Recht zu grollen vor, wenn Zeus Troja verschone (Il. XV 174—217); Zeus aber drückt seine grosse Zufriedenheit darüber aus, dass Poseidon ohne Kampf sich zurückgezogen habe und ist sich der Schwierigkeit eines Kampfes mit Poseidon sehr wol bewust (Il. XV 220—235). In diesen Stellen liegen die Vorstellungen, welche der Auffassung des Poseidon zu Grunde liegen, klar vor uns:

1. Als einer der drei Brüder, welche die höchste Gewalt über die Welt besitzen, ist er der Träger einer alten Ueberlieferung.

2. Als Gott des Meeres ist er die Personification eines der grossen Reiche der äusseren Natur.

3. Als der älteste und stärkste nach Zeus repräsentiert er den Kern der Nebenbuhlerschaft und Hauptopposition gegen das Haupt der olympischen Familie.

Zu den zerstreuten Anzeichen, welche in Poseidon einen wenn auch nur schwachen Rest traditiver Elemente erkennen lassen, gehört die ausserordentliche Achtung, die ihm von den Kindern des Zeus gezollt wird. Apollon wird durch das Gefühl der *αἰδώς* zurückgehalten, dass es nicht zu Schlägen mit ihm kommt (Il. XXI 468); ein ähnliches Gefühl hindert Athene nicht nur dem Odysseus in ihrem eigenen phäakischen *ἄλσος* zu erscheinen (Od. VI 329), sondern auch bei seinen frühern Abenteuern ihm beizustehen (Od. XIII 341). Aber die Prärogativen, welche in Athene und Apollon mehr als blosse Gottheiten der Erfindung erkennen lassen, sind in Poseidon nur selten und kärglich vertreten. In einfacher Stärke steht er Zeus zunächst; aber kein Zeichen intellectueller und moralischer Erhebung findet sich bei ihm. Ersteres zeigt sich aus seinen Reden; letzteres aus der grossen Zahl seiner sterb-

lichen Kinder.[96]) Auch war sein unversöhnlicher Groll gegen Odysseus durch die gerechte und verhältnismässig geringe Bestrafung des Polyphemos veranlasst (Od. I 68—75).[97])

Gebete scheinen nur in Verbindung mit besonderen Oertlichkeiten und unter speciellen Beziehungen an ihn gerichtet zu werden; so wenn die Neleiden, seine Abkömmlinge, ihm am pylischen Gestade Opfer darbringen (Il. XI 728. Od. III 5), oder wenn die Phäaken gedrohtes Unglück abzuwenden suchen (Od. XIII 181), oder sein Sohn Polyphemos um Hülfe ruft (Od. IX 526). Die ihm dargebrachten Opfer haben offenbar einen localen Charakter; zu Onchestos ist sein ἄλσος (Il. II 506), und Hera wendet sich an ihn unter Hinweisung auf die in Aegä und Helike ihm von den Griechen dargebrachten Gaben (Il. VIII 203). Die Gesandten im 9. Gesange der Ilias bitten ihn um glücklichen Erfolg ihres Unternehmens; aber das geschieht, weil ihre Sendung sie am Gestade des Meeres entlang führte (Il. IX 183).

Poseidon kann auch die Gestalt eines Menschen annehmen, kann seine Schützlinge in Nebel fortführen oder sie durch die Luft heben (Il. XIII 43 ff. 216. XIV 135. XI 752. XX 321—329); kann den Helden Muth und Kraft einflössen; aber das geschieht durch ein sehr wahrnehmbares Mittel, nemlich durch einen Schlag mit seinem Stabe (Il. XIII 59). Er macht auch die Spitze eines feindlichen Speeres kraftlos (Il. XIII 562). Aber keine von diesen Handlungen ist vom höchsten Range göttlicher Macht; und als Polyphemos sagt, Poseidon könne ihm sein Auge wiederherstellen, höhnt ihn Odysseus mit der Versicherung, dass der Gott dergleichen nicht thun könne (Od. IX 525). Wie viel bedeutender erscheinen in Vergleich hiemit die Verwandlungen welche Athene mit Odysseus vornimmt![98])

Poseidon ist also ausser in seiner Stellung als Bruder des Zeus mit wenig Kennzeichen des traditiven Charakters versehen.

---

96) Ein Verzeichnis derselben s. bei Burkhardt die Mythologie des Homer und Hesiod S. 220. 221.

97) Dass der andauernde Zorn Poseidons keine sittliche Berechtigung habe, wird auch von Nägelsbach hom. Theol. S. 35 der Ausg. von Autenrieth anerkannt, der wie Ameis (ι 525 im Anh.) und Düntzer (N. Jahrb. LXXXIII u. LXXXIV S. 731) mit Recht gegen Nitzsch (Anm. III p. XIV—XXI) geltend macht, dass er dem vermessenen Worte des Odysseus (Od. IX 523) etwas zu viel Folge zuschreibe.

98) Olympos § 23.

In keinem Gotte ist auch das rein thierische Gefallen an Opfern stärker entwickelt. Durch Opfer wird seine Drohung gegen die Stadt der Phäaken abgewandt (Od. XIII 184 ff.). Sein Gefallen an Stieropfern wird ausdrücklich erwähnt (Il. XX 405), und seine bemerkenswerthe Vorliebe für die Solymer-Berge und für die äthiopischen Gegenden hängt vielleicht mit der Liberalität dieser Völker im Opfern zusammen (Od. I 22 ff. V 282; vgl. Il. I 423).[99])

Ein traditives Kennzeichen finden wir jedoch an ihm, wenn wir ihn als Gott des Meeres betrachten, nemlich dass ihm in der Person des Nereus eine rein elementare Gottheit als secundäre[99a]) Gottheit beigeordnet ist. Es scheint fast, als ob man fühlte, dass er den Anforderungen des blossen Elementes nicht ganz genügte. Nereus, der die Tiefe des Meeres nie zu verlassen scheint, ist der Mittelpunct des submarinen Hofes; er ist das personificierte Element. Poseidon aber, der Beherrscher dieses Elementes, tritt nur von aussen an dasselbe heran.[100]) Auch ist seine Herrschaft über das Wasser keine ausschliessliche. Er kann Felsstücke von der Küste losreissen (Od. IV 506) und die phäakische Stadt durch dieses Mittel zu überschütten drohen (Od. XIII 152); er kann die Winde loslassen und den Himmel verdunkeln (Od. V 291. VII 271 ff. IX 283 ff. u. a.). Aber andererseits können nicht nur Zeus, sondern auch Hera und Athene ebenfalls das Meer als ein Werkzeug für ihre Zwecke verwenden.

Während er also als blosser Gott des Elementes nicht vollständig entwickelt ist, haften an seiner Person auf der anderen Seite gewisse Traditionen, die sich mit seinem allgemeinen Charakter schwer in Verbindung bringen lassen. Seine Theilnahme für Aeneias, den er aus den Händen des Achilleus befreit (Il. XX 291 ff.), lässt sich durch ein besonderes Motiv nicht wol erklären;[101]) noch weniger die Sage von seinem in Gemeinschaft mit Apollon dem Laomedon erwiesenen Dienste (Il. VII 452).

Er hat eine besondere Beziehung zum Rosse;[102]) denn obgleich ein Meeresgott, lässt er sich doch durch Rosse nach Troja bringen (Il. XIII 26 ff.); er war es, der Peleus den Xanthos und

99) Aber vgl. Ameis zu α 23. 99a) Olympos § 13.

100) Olympos § 74.

101) Vgl. auch Faesi zu Il. XX 293.

102) Hierüber s. das Nähere bei Welcker gr. Götterl. I S. 632 ff. und in abweichender Auffassung auch Lehrs in pop. Aufs. S. 144 f.

Balios schenkte (Il. XXIII 277); er nebst Zeus verleihen dem Antilochos die Gabe Rosse zu lenken (Il. XXIII 307).

In der Legende des 8. Gesanges der Odyssee nimmt er an dem ungeziemenden Gelächter der anderen Gottheiten über Ares nicht theil, sondern bemüht sich ernstlich ihn zu befreien und erreicht seinen Zweck (Od. VIII 344—359). Man hat dieses besondere Interesse auf verschiedene Weise zu erklären gesucht (vgl. Nitzsch zu d. St.). Das Wahrscheinlichste ist, dass, weil er in Abwesenheit des Zeus der älteste und würdigste Gott war, der Dichter ihn für die geeignetste Person hielt, den Anstand im Olympos aufrecht zu erhalten.

Amphitrite, Gemahlin des Poseidon in der späteren Mythologie, wird von Homer noch nicht als solche bezeichnet. Aber eine Anticipation dieser Verbindung zeigt sich in der Stelle, wo er erzählt, dass sie Seeungeheuer erregt habe, um Poseidons Willen zu thun (Od. V 421).

Die Beziehung des Poseidon zum Meere legt die Frage nahe, ob die Einführung seiner Verehrung in Griechenland den Phönikern zuzuschreiben sei. In Ino, einer eigentlichen Meeresgottheit, haben wir bereits ein Beispiel phönikischer Abkunft (Od. V 333).[103] Poseidons zahlreiche Liebeshändel mit sterblichen Frauen mögen die mythische Einkleidung der Liebesabenteuer phönikischer Seeleute sein, dergleichen die Geschichte des Eumäos berichtet (Od. XV 420). Auch liebt er in der Ilias die Griechen nicht besonders; er hasst nur die Troer. Endlich stimmt es wenig mit dem Charakter eines Meergottes, wenn wir ihn fern von seinem eignen Reiche im Lande der Aethiopen und der Solymer finden (Od. I 22); aber es steht ganz in Harmonie mit der Annahme, dass er dem Kreise phönikischer Ueberlieferungen angehörte, wenn wir hören, dass er eine Völkerschaft besuchte, die nach Homers Auffassung nicht weit von den Phönikern ihren Wohnsitz hatte.

Keine Tradition scheint sich in Homers Zeit so zersplittert und in so kleine Bruchstücke aufgelöst zu haben, als die auf das böse Prinzip bezügliche. In Poseidons mythologischem Charakter finden sich noch Spuren dieser Tradition. Sein brüderliches Verhältnis zu Zeus entbehrt der entsprechenden Bande der Liebe und Zuneigung. Mit Hera und Athene nimmt er an dem

103) Achaeis § 15.

gefährlichen Aufstande gegen Zeus theil (Il. I 399). In seinem Lieblingssohne, dem Kyklopen, haben wir den grossen Atheisten der homerischen Gedichte (Od. IX 275). Ueberhaupt scheint die ganze gefährliche Classe dieser Art von Poseidon abzustammen. Die Lästrygonen werden freilich nicht ausdrücklich seine Kinder genannt; aber sie werden bezeichnet als *οὐκ ἄνδρεσσιν ἐοικότες ἀλλὰ Γίγασιν* (Od. X 120), und den Giganten wird göttlicher Ursprung beigelegt (Od. VII 205). Nun war aber Poseidon durch Periboia Vater des Nausithoos und des königlichen Hauses von Scheria; Periboia war aber Tochter des Eurymedon, und dieser König der Giganten, der sie und sich selbst durch Rebellion ins Verderben stürzte (Od. VII 56—60). So haben wir Poseidon in Beziehung zu dem Ahnherrn des rebellischen Geschlechtes gebracht, das wir kaum anders als mit den in den Tartaros verdammten Titanen identificieren können (Il. XIV 274. 279).[104]) Derselbe Poseidon ist aber auch Vater des Otos und Ephialtes, die ihm Iphimedeia, die Gemahlin des Aloeus, gebar, und die schon als Kinder den Olympos bedrohten, aber von Apollon getödtet wurden (Od. XI 305—320). Diese, die charakteristischste von allen Traditionen, die sich auf das böse Prinzip beziehen, steht also wiederum mit Poseidons Person in Verbindung.

Wir können bei Poseidon zwischen seinen hohen Prärogativen, wenn er in seinem eigenen Reiche weilt, und seiner verhältnismässig geringen Bedeutung ausserhalb desselben mit besonderer Klarheit unterscheiden. Wenn er über das Meer schreitet, so freut es sich, einen Pfad für ihn zu eröffnen, und die Seeungeheuer hüpfen um ihn (Il. XIII 29). Das Meer siedet und schäumt, wenn er die Griechen zum Kampfe anfeuert (Il. XIV 392). Er selbst hat die Gabe zu sehen fast ohne Beschränkung des Raumes und weiss kommende Ereignisse vorher, wenn sie auf das Meer Bezug haben. Er, der von dem Weh seines Sohnes Polyphemos nichts weiss, bis er angerufen wird, kann Odysseus von den fernen Solymer Bergen sehen und weiss, dass dieser der gegenwärtigen Gefahr entrinnen und die Küste von Scheria erreichen werde (Od. V 283). Diese Gabe theilt er mit Leukothoe (Od. V 334 ff.), ohne Zweifel nach demselben Prinzipe, dass es eine Gabe ist, die den Meeresgottheiten zukommt. So kann er

104) Olympos § 33.

Tyro vorhersagen, dass sie mehr als ein Kind gebären werde (Od. XI 248 ff.). Wenn aber Poseidon das Meer verlassen hat, finden wir keine dieser Gaben in ihm, kein Zeichen dass ihm Natur oder Menschenwelt besonders unterthan sind. Selbst in seinem eignen Reiche sind seiner Macht von einer gewissen Seite Grenzen gesetzt; denn wir hören, dass Poseidon, auch wenn er wolle, den Odysseus nicht von der Charybdis befreien könne (Od. XII 107).

§. 38. Aidoneus.

Zwischen dem Range des Hades oder Aidoneus und seinem Mangel an Wesenheit und Thätigkeit in den Gedichten ist ein starker Contrast. Er ist einer der drei Kronidenbrüder (Il. XV 188); er führt den hohen Titel Ζεὺς καταχθόνιος (Il. IX 457), und ist Gemahl der Persephone.[105] Er gehört von Rechtswegen zu den olympischen Gottheiten, weil Dione berichtet, dass er sich zu dem Göttersitze begab, um von Päeon die von Herakles empfangenen Wunden daselbst heilen zu lassen (Il. V 395 ff.) Ob er aber die grosse Versammlung im 20. Gesange der Ilias besucht habe, ist zweifelhaft.[106] Sein gewöhnlicher und fast ausschliesslicher Aufenthalt ist die Unterwelt.[107] Der Antheil, den er an der Handlung der Gedichte nimmt, ist ein sehr geringer. Beim Beginn der grossen Götterschlacht erschreckt ihn des Zeus furchtbares Donnern und das von Poseidon bewirkte Erdbeben (Il. XX 61—65). Auch der Umstand, dass er von Herakles verwundet wird (Il. V 395), beeinträchtigt seine mythologische Grösse. Als Repräsentant des unerbittlichen Todes ist Hades der Gegensatz des Leben verleihenden Apollon und ist natürlich bei den Sterblichen der verhassteste von allen olympischen Göttern (Il. IX 158). Aber der Ort, in welchem die Idee der Vergeltung ihr Centrum hat, ist mehr das Reich des Kronos als des Hades;[108] er ist der Herrscher über ein Reich der Todten (Il. XX 61), das weder Seligkeit noch Leiden kennt, sondern mit Kälte und Dunkel-

105) Die Entführung der Persephone durch Hades ist bei Homer nur durch das Beiwort κλυτόπωλος angedeutet (Il. V 654. XI 445. XV 615). Vgl. Welcker gr. Götterl. I S. 395.

106) Welcker gr. Götterl. I S. 395. 7).

107) Daher sein Name Aides, der Unsichtbare. Welcker gr. Götterl. I S. 397.

108) Olympos § 34.



heit angefüllt ist. Liebe zur Symmetrie hat die Mythologie veranlasst den Brüdern des Zeus Gemahlinnen zuzustellen; Amphitrite dem Poseidon, Persephone dem Hades. Die erstere dieser Verbindungen lässt sich aus Homer nicht nachweisen, die letztere hat wenig Aehnlichkeit mit der des Zeus und der Hera. Denn Persephone ist die eigentliche Königin der Schatten in der Unterwelt; alle die höheren Traditionen und Pflichten haben in ihr ihren Mittelpunct, während Hades nur als königlicher Gemahl *(King-consort)* auftritt. Nichts deutet auf einen Einfluss des Hades auf Persephone; nichts deutet an, dass sie als ein Organ desselben handelt.[109]

Homer hat nichts über Hades berichtet, wodurch wir in den Stand gesetzt würden, ihn auf eine Quelle ausserhalb des olympischen Systemes zurückzuführen; er erscheint daher vor uns als eine freie hellenische Schöpfung, welche wenig mehr repräsentiert als: 1) einen aus der Dreizahl der Kroniden-Brüder; 2) das Bewustsein, dass es ein Reich der Todten gab, und dass ein Herrscher für dasselbe da sein müsse.

§. 39. Demeter.

Demeter, später von grosser Würde und Wichtigkeit, ist nur ein schwaches Licht am homerischen Himmel. Wenn sich in der Ilias nur drei Notizen über ihre Persönlichkeit finden (Il. II 696. V 500. XIV 326), so ist das sehr erklärlich, da sie mit dem Kriege wenig zu schaffen hat. Aber auch in der Odyssee wird sie nur einmal und noch dazu ganz beiläufig erwähnt (Od. V 125). Der Gebrauch der Phrase *Δημήτερος ἀκτή* (Il. XIII 322. XXI 76) deutet wie *φλὸξ Ἡφαίστοιο* und *Ἄρης* für „Krieg“ auf unvollkommene Persönlichkeit. Als Göttin des Ackerbaues weist sie mehr auf pelasgischen und ägyptischen als auf hellenischen und phönikischen Ursprung zurück. In Aegypten glaubte man nach Diodor. I 13, dass sie der Isis entspreche. Die wenigen Notizen, die wir über sie in den Gedichten besitzen und die Demeter mit einer bestimmten Localität in Verbindung bringen, stimmen mit dieser Annahme überein. Ihre Beziehung zu Jasion fand nach dem Namen zu schliessen jedenfalls in einem pelasgischen Lande statt.[110] Ihr *τέμενος* in Thessalien (Il. II 696), dem pelasgischen

109) Olympos § 40.
110) Achaeis § 5.

Argos, führt zu derselben Vermuthung. In Mittelgriechenland und dem Peloponnes hören wir nicht von ihr. Ihre Verehrung in Attika, das in Homers Zeit so entschieden pelasgisch war,[111]) stimmt mit den andern Aussagen des homerischen Textes vollkommen überein.

Sinnliche Leidenschaft beherrscht Demeter wie so manche andere Gottheit; und das bestätigt ihren nicht-hellenischen, pelasgischen oder orientalischen Charakter. Denn Aphrodite kommt vom Oriente und wird in pelasgischen Ländern verehrt; Orion ist augenscheinlich eine Tradition aus dem Oriente; Tithonos ist asiatisch; Kalypso und Kirke gehören durch die Phöniker dem Osten an; in Troas und Asien treten nicht weniger als drei Nymphen auf, die von sterblichen Vätern Kinder haben, welche auf Seiten der Troer kämpfen (Il. VI 22. XIV 444. XX 384);[112]) während dagegen unter den hellenischen Gottheiten Athene und Persephone kinderlos sind und Heras sinnliche Leidenschaft politische Gründe hat. Diese Zusammenstellung von Thatsachen bestätigt die Annahme, dass Demeter als pelasgische Gottheit zu betrachten ist.

Demeters Anspruch auf gleichen Rang mit den olympischen Gottheiten ist nicht so klar wie bei manchen andern; aber im ganzen wird er durch Il. XIV 317 ff. erwiesen, wo Zeus ein Verzeichnis von Frauen giebt, denen er seine Nachkommenschaft verdankte; die sechste und siebente in diesem Verzeichnisse sind Demeter und Leto, deren Kinder nicht weiter genannt sind. Abgesehen davon, dass Demeter *καλλιπλόκαμος ἄνασσα* genannt wird, scheinen diese beiden als Göttinnen neben einander gestellt zu sein. Die Anordnung ist nemlich keine chronologische, sondern eine Anordnung nach dem Range in aufsteigender Linie; daher wird Dionysos nach Herakles erwähnt, obgleich Semele vor Alkmene genannt ist (324—326).[113])

Vielleicht haben wir Demeter als die pelasgische und Hera als die hellenische Reproduction jener orientalischen Tradition zu

111) Achaeis § 6.

112) Ilios § 13. Vgl. auch E. Müller Gyges und der gygäische See in Philol. VII 2. S. 240.

113) Sollte hier nicht die leichtere Versbildung einzig und allein entschieden haben?

betrachten, welche die Erde[114]) in Form eines Femininums personificierte. Sie hatten in der Erde, als der grossen Ernährerin, der τραφερή, πολύφορβος, πουλυβότειρα, ζείδωρος, ihren Mittelpunct. Für den Hellenen war aber der Mensch grösser als die Natur, und als daher die politische Idee in den Hauptgottheiten die vorherrschende wurde, muste ein ähnliches Uebergewicht des intellectuellen Elementes Platz ergreifen. Die Erde aber als Repräsentantin der Materie im Gegensatz zum Geiste liess sich für einen solchen Zweck nicht behandeln. Sie blieb als Naturmacht hienieden, währeud Hera, von der Materie befreit und mit lebensvollen und majestätischen Attributen bekleidet, als älteste Schwester und erste Gemahlin des Zeus sich zum Olympos erhob. Wenn aber Hera und Gäa die vollständige Repräsentation der orientalischen auf das weibliche Prinzip bezüglichen Tradition ausmachten, so blieb für Demeter kein geeigneter Platz in dem mythologischen Systeme Homers übrig. Daher konnte Demeter, als das olympische System noch jung war, nur eine Nebenläuferin sein; während die spätere Mythologie für Demeter als elementare Kraft ein weites Feld fand. Diese Hypothese steht mit der homerischen Darstellung der Demeter sehr wol in Einklang; denn nach Homer ist Demeter 1. eine pelasgische Gottheit, 2. sinnlichen Leidenschaften unterworfen, 3. secundäre Gemahlin des Zeus, 4. mit der productiven Erde in Verbindung gebracht.

§. 40. Persephone.

Obgleich unsere Nachrichten über Persephone nur wenige und unbedeutend sind, so ist doch Grund genug für die Annahme vorhanden, dass sie nicht das blosse weibliche Gegenbild des Hades ist.[115]) In Fällen, wo die weibliche Gottheit der blosse Reflex der männlichen ist, finden wir dieselbe nicht mit einem Antheil an seiner Herrschaft bekleidet, wenn sie auch wie Hera gelegentlich eine von seinen Prärogativen üben mag. So ist der Tartaros die Region des Kronos, aber nicht der Rhea; die Luft das Reich des Zeus, aber nicht der Hera. Persephone dagegen erscheint an der Seite des Hades als eine wichtige Person. Sie

114) Ueber die Etymologie ihres Namens (γῆ μήτηρ) vgl. Welcker gr. Götterl. I S. 385 ff.

115) Als solches wird sie von Nägelsbach hom. Theol. II 27 bezeichnet.

wird mit ihm von Althäa angerufen, Meleagros zu tödten (Il. IX 569), und das Reich, in dem sie wohnt, ist ebenso sehr das ihrige als das seinige (Od. X 491). Ja' ihre Persönlichkeit ist mehr entwickelt als die seinige. Denn während Hades fast keine persönliche Handlung zugeschrieben wird, sind alle die thätigen Herrscherfunctionen im 11. Ges. der Odyssee in ihre Hand gelegt. Sie ist es, die die weiblichen Schatten für Odysseus versammelt und wieder verscheucht. Odysseus fürchtet, dass das Haupt der Gorgo durch sie entsandt werden möchte, falls er zu lange zögern sollte, und dass er durch ein *εἴδωλον* von ihr getäuscht sein könnte; sie ist es, die Teiresias allein unter den Todten mit dem Charakter eines Sehers begabt (Od. X 494). Kurz alle die königlichen Pflichten eines Herrschers der Unterwelt scheinen in ihren Händen zu sein.

Dass sie allgemein von den hellenischen Stämmen verehrt wurde, können wir aus Il. IX 457 und 569 schliessen, von denen der eine Fall Aetolien, der andere einer weiter nordwärts liegenden Gegend angehört. Ihre Functionen in dem durchaus nationalen Reiche der Schatten zeugen für dieselbe Sache. Sie hat auch ihre eigenen charakteristischen Beiwörter; sie ist *ἁγνή* (Od. XI 386), welches unter den Göttinnen nur noch Artemis verliehen ist.[116] Ferner ist sie *ἀγαυή* (Od. XI 212 und 226) und *ἐπαινή* (Od. X 491. Il. IX 457); letzteres ist ihr ausschliesslich gegeben und zwar nur dann, wenn sie mit Hades zusammengenannt wird, also wenn sie sich recht eigentlich in ihrem officiellen Charakter zeigt (Buttmann Lexilog. s. v. *αἶνος*).[117]

Die Vermuthung, dass der Ursprung der Persephone nicht in der Nothwendigkeit für Hades eine Gemahlin zu finden, sondern in älteren Traditionen zu suchen sei, wird noch von einer andern Seite bestätigt. Obgleich sie nemlich eine Tochter des Zeus ist (Od. XI 217), so ist sie doch nicht mit einer Mutter versehen. Aphrodite, Ares, Hephästos und Hermes sind dagegen alle mit einem Elternpaare versorgt. Die spätere Ueberlieferung, die Persephone zur Tochter der Demeter machte, lässt sich für Homer nur vermuthungsweise aus Il. XIV 326 nachweisen.[118]

---

116) Nitzsch zu Od. V 121. Bd. II S. 24.

117) Ueber *ἐπαινή* vgl. auch Ameis zu κ 491.

118) Was Gladstone über die Etymologie des Namens vorbringt (Bd. II S. 220 ff.), darf man auf sich beruhen lassen; dagegen vgl. man Welcker gr. Götterl. I S. 393 f.

§. 41. Ares.

Bei Homer ist Ares unter den männlichen Gottheiten der Erfindung die imposanteste Figur. Der gröste der Kriegsbarden konnte in ihm nur einen schönen Gegenstand für poetische Amplification finden. Aber trotz seiner grossen Statur (Il. XVIII 518. XXI 407), Schönheit (Od. VIII 310) und kräftigen Stimme (Il. V 860), die zusammen eine stolze Erscheinung ausmachen, scheint er mit Ausnahme von Aphrodite in Homers Auffassung niedriger gestanden zu haben, als irgend eine andere olympische Gottheit, die am Kriege theilnimmt.

Die Odyssee führt Ares nur in dem üppigen Gesange des Demodokos vor (Od. VIII 267 ff.), und die Tendenz dieser Legende scheint zu sein, ihn lächerlich zu machen.[119] In der Ilias ist seine Rolle natürlich bedeutender; aber auch hier zeigt der Dichter ihn in Vergleich zu andern Gottheiten bei keiner Gelegenheit in einer empfehlenswerthen Attitüde.

Wir haben keine Nachricht über irgend eine weder in noch ausserhalb Griechenlands ihm dargebrachte Verehrung. Er ist niemals, selbst nicht in den Wechselfällen des Krieges, ein Gegenstand des Gebetes. Er zeigt nirgends Kräfte über die Natur oder den menschlichen Geist. Wenn es Il. XVII 211 heisst, dass des Ares kriegerischer Geist den Hektor durchdrang, so beweist dies, dass er nur als die Personification einer Leidenschaft aufgefasst wurde; denn von keiner andern olympischen Gottheit wird je gesagt, dass sie in den Geist der Sterblichen eingetreten sei. Ebenso regt er des Menelaos kriegerischen Geist auf (Il. V 563) und verleiht dem Pseudo-Odysseus θάρσος, aber letzteres nur in Verbindung mit Athene (Od. XIV 216). Der Gebrauch des Wortes Ἄρης nicht nur für die Leidenschaft des Krieges (Il. II 440 u. a.), sondern selbst für die Waffen (Il. XIII 444) zeigt, dass die Personification von der metaphysischen Idee, in der ihr Ursprung lag, sich nur theilweise losgelöst hatte.

Seine Function als Gott des Krieges ist nur auf die materielle Seite des Krieges beschränkt; und selbst in diesem niedrigeren Sinne verwaltet er sein Amt in Gemeinschaft mit einer höheren Gottheit. Athene führt mit ihm die Oberleitung des Krieges (Il. XVIII 516. XVII 398. XX 359. V 430). Dass er in dieser Ge-

119) Vgl. aber Ameis zu θ 266 und im Anhange.

nossenschaft der untergeordnete war, geht aus der Art und Weise hervor, wie er von Athene persönlich behandelt wird. Sie verwundet ihn durch den Speer des Diomedes (Il. V 885—887); in der Theomachie schlägt sie ihn zweimal zu Boden (Il. XXI 402—414); in der Versammlung des 15. Gs. der Ilias zieht sie ihm seine Rüstung ab, schilt ihn hart und führt ihn wieder auf seinen Sitz (Il. XV 110—142). Nach Aussage des Zeus ist es Athenes gewöhnliche Pflicht, Ares in Ordnung zu halten (Il. V 766). Wenn er Il. V 508 den Troern Muth einflösst und die Schlacht in Dunkelheit hüllt, so erfahren wir auch hier, dass er nach Apollons Aufträgen (ἐφετμαί) handelt.

Wir hören ferner, dass er von Otos und Ephialtes, die Apollon besiegte, eingekerkert wurde und im Gefängnisse gestorben sein würde, wenn Hermes ihn nicht befreit hätte (Il. V 385 ff.). Im Olympos bleibt er des Todes seines Sohnes unkundig, bis er von Hera Nachricht erhält (Il. XIII 521. XV 110 ff.). Ja Athene kann sich durch den Helm des Hades vor dem Blicke des Ares verbergen (Il. V 845).

Ares hat im Kreise der Olympier einige Aehnlichkeit mit Aias, in welchem das intellectuelle Element stumpf erscheint, so dass er ein animalisches Prinzip in seiner rohesten Form repräsentiert. Dass er begierig nach Opfern gewesen sei, erfahren wir nicht; aber seine Blutgier wird Il. V 289 bezeugt. Ausser bei Aphrodite steht er bei keiner andern olympischen Gottheit in Gunst (Od. VIII 309). Hera nennt ihn einen Thörichten und wirft ihm seinen Trotz vor (Il. XXI 410 ff.), und Zeus sagt, wäre Ares der Sohn einer andern Gottheit, so würde er ihn schon längst aus dem Olympos verstossen haben (Il. V 888 ff.). Auch in dem Vergleiche von Il. II 479 ist seine Stellung gegen die des Zeus und Poseidon nur eine untergeordnete. Denn Agamemnon gleicht dem Zeus an Augen und Haupt; dem Poseidon an hoher Brust; aber dem Ares am Gurt. In Il. VIII 349 werden jedoch Hektors Augen mit denen des Ares und der Gorgo verglichen.

Die Darstellung des verwundeten Ares in Il. V 855—863 und die Legende des Demodokos in der Odyssee (VIII 267 ff.) scheinen anzudeuten, dass Ares zu Homers Zeit noch nicht der Gegenstand allgemeiner Verehrung in Griechenland geworden sein konnte. Er ist eine locale Gottheit und seine Heimat ist Thrakien. Von da bricht er mit seinem mythischen Sohne Φόβος auf, um die Ephyroi zu bekriegen (Il. XIII 299 ff.), ein Name, der ein

stark hellenisches Gepräge hat[120]) und dessen feindliche Beziehung zu Ares im Verein mit anderen Anzeichen dahin zielt, Ares in die Kategorie der fremden in Griechenland noch nicht heimisch gewordenen Gottheiten zu stellen. Nach Thrakien begiebt er sich auch nach seiner Entdeckung im Palaste des Hephästos (Od. VIII 361). Uebrigens ist diese seine vorherrschende Beziehung zu Thrakien nicht so anzusehen, als ob sie ihn absolut von Griechenland trennte. Denn Thraker wie Pelasger waren mit beiden Parteien des Krieges verbunden, obgleich die stärkeren Verbindungsglieder die mit Troja sind.[121]) Wegen seines Schwankens zwischen beiden Parteien hat Ares bei den Göttern den Spitznamen *ἀλλοπρόσαλλος*. Dieses seltsame Epitheton einer thrakischen Gottheit harmoniert vortrefflich mit der Doppelstellung, welche die Thraker selbst einnahmen, die der Dichter als *ἀκρόκομοι* schildert (Il. IV 533), während ihm die Griechen *κάρη κομόωντες* sind (vgl. Tacit. Germ. c. 38). Hera ist von Zorn gegen Ares entbrannt, dass er die Partei der Griechen verlässt und sich auf die Seite der Troer stellt (Il. XXI 413 ff.); und im 15. Ges. der Ilias will sie ihn offenbar durch die Nachricht von dem Tode seines Sohnes wieder zu einem Feinde der Troer machen, und ihre Berechnung ist richtig gewesen; denn Ares ist schon in Begriff aufzubrechen, als Athene ihn wieder zurückbringt (119 ff.).

Nur einmal kommt Ares in einer vortroischen Sage vor, aber auch hier jenseits der griechischen Grenze. In Lykien tödtet er den Isandros, Sohn des Bellerophontes, Oheim des Glaukos, in der Schlacht mit den Solymoi (Il. VI 203). Er ist jedoch auch Vater des Askalaphos und Jalmenos in der Nähe des Minyeischen Orchomenos oder weiter nördlich von Griechenland (Il. II 512 ff.).

Die homerischen Ueberlieferungen stellen also Ares weder als einheimische Gottheit des Landes,[122]) noch als eine der hellenischen Ueberlieferung angehörige Gottheit dar. Möglicherweise hat der Dichter selbst zu der Einführung des Ares in den hellenischen Cultus hauptsächlich beigetragen. Die Maschinerie der Ilias erforderte eine Reihe von Gottheiten, die auf der einen oder der anderen der beiden feindlichen Seiten Kampfgenossen waren; sie erforderte auch, dass diese Gottheiten um einen Mittelpunct

120) Achaeis § 40.
121) Achaeis § 7.
122) Vgl. auch Welcker gr. Götterl. I S. 414 ff.

vereinigt wurden, welchen er ihnen im Olympos unter dem Vorsitze des Zeus verschaffte. So mögen Ares und Aphrodite einen Anspruch, der vorher zweifelhaft und unvollkommen war, durch die in der Ilias ihnen zugewiesene Stellung behauptet haben.

§. 42. Hermes.

Die homerische Darstellung des Hermes reicht hin seinen Charakter und seinen Ursprung festzustellen. Die unbedeutende Rolle, welche Hermes in den Gedichten spielt, steht in bemerkenswerthem Widerspruche mit der Popularität, die er in späterer Zeit erlangte; aber sein Charakter bei Homer giebt für die allmähliche Zunahme seiner Wichtigkeit eine natürliche Erklärung.

Er ist der Sohn der Maia (Od. XIV 435) und des Zeus (Od. VIII 335). Er ist der Ausrichter für die olympischen Götter (*διάκτορος* Od. VIII 335. V 28. Vgl. Doellinger Heid. u. Jud. S. 74);[123]) der Verleiher des Guten, *δωτὴρ ἐάων* (Od. VIII 335. Il. XIV 490); der geselligste unter allen Göttern (Il. XXIV 334).

Seine Herkunft ist bei Homer etwas dunkel. Seine Mutter Maia wird nur einmal und zwar ohne Angabe ihres Stammbaumes erwähnt. Aber im Hymnos auf Hermes (XVIII 4) wird sie Tochter des Atlas genannt. Wenn dem so ist, so sind wir auch berechtigt Hermes als ein Kind phönikischer Ueberlieferung zu betrachten.[124]) Auf eine solche führt auch die homerische Ueberlieferung hin. Obgleich Homer ihn nicht direct mit Atlas in Beziehung bringt, so lässt er doch Kalypso, die Tochter des Atlas, ihn als *αἰδοῖός τε φίλος τε* anreden (Od. V 88). Diese Ausdrücke werden in der Regel von Homer angewandt, wo eine specielle Beziehung der Verwandtschaft oder der Freundschaft, wie zwischen Zeus und Thetis (Il. XXIV 111) stattfindet. Möglich ist daher, dass Homer wie die spätere Tradition Maia, die Mutter des Hermes, als eine Schwester der Kalypso und eine Tochter des Atlas betrachtete.

Alle anderen homerischen Angaben stehen in völligem Einklange mit der Annahme eines phönikischen Ursprungs für Hermes.[125]) So begreifen wir erst, weshalb er der allgemeine Agent

123) Ueber sein ebenfalls auf das Botenamt bezügliches Beiwort *ἀργεϊφόντης* vgl. Ameis zu *α* 84 und Anhang.

124) Achaeis § 15.

125) Auf ganz anderen Voraussetzungen beruht dagegen die Darstellung

der Götter wird; weil die Phöniker die eigentlichen Geschäftsleute der damaligen Welt waren. So wird es klar, wie er mit Recht der Verleiher von Glücksgütern genannt werden kann; weil die Basis des Handels darin besteht, dass jeder etwas giebt, was er nicht bedarf und dafür empfängt, wessen er bedürftig ist. So erklärt sich die scheinbare Anomalie, die den Gott des Wohlstandes auch zum Gotte des Diebstahls macht; weil der Handel stets geneigt ist in Betrug auszuarten, und weil in jenen Tagen Gewalt und Klugheit das Geschäft von Kaufleuten leicht in Raub umwandeln konnten (Od. VIII 161—164. XV 416 ff.). Dass aber die Griechen vielen Verkehr mit den Phönikern hatten, geht aus vielen Stellen der Gedichte hervor,[126] während die Troer wenig oder nichts von maritimem Verkehre gekannt zu haben scheinen.[127] Eine phönikische Gottheit muste daher natürlich auf der achäischen Seite während des Krieges stehen.

Eine Verwandtschaft des Hermes mit Kalypso, die zu phönikischen Ueberlieferungen in offenbarer Beziehung steht,[128] lässt sich ziemlich ausser allen Zweifel stellen. Odysseus berichtet dem Alkinoos über die Verhandlungen, die in der olympischen Versammlung in Folge der Tödtung der Rinder des Helios stattfanden; Helios habe gedroht ins Reich des Hades hinabzusteigen und daselbst zu scheinen, worauf Zeus sogleich versprochen habe, das Schiff des Odysseus zu vernichten. „Dies, sagt Odysseus, hörte ich von Kalypso und sie erzählte mir, sie selbst habe es von Hermes gehört“ (Od. XII 389. 390). Das war also keine Angelegenheit, die einen officiellen Bericht an Kalypso erforderte, sondern eine Sache, an der sie in Folge ihrer Liebe zu Odysseus ein natürliches Interesse nahm. Also war Hermes in diesem Falle auch nicht ein officieller Berichterstatter der olympischen Versammlung; aber als Verwandter der Kalypso konnte er ihr recht wohl diese Mittheilung gemacht haben.[129] Wahrscheinlich wegen

des Hermes bei Welcker gr. Götterl. I S. 333 ff. und bei Preller gr. Mythol. S. 240 ff. Auch Hermann gottesd. Alterth. § 3, 7 urtheilt, dass die Ausdehnung phönikischer Einflüsse auf Hermes jedenfalls zu weit gehe.

126) Achaeis § 15.

127) Achaeis § 27.

128) Achaeis § 15.

129) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 115: „Die Wahrscheinlichkeit dieser Angabe lässt sich insofern vertreten, als Hermes es ist, welcher die auf der Erde angesiedelten Nymphen d. i. Göttinnen mit den Olympiern in Verbindung setzt.“

seiner phönikischen Beziehungen ist Hermes auch dazu verwandt, den Odysseus mit den nöthigen Weisungen für sein Verfahren gegen Kirke zu versehen (Od. X 275—307). Denn wir befinden uns hier inmitten einer Gruppe von Traditionen, die wir allen Grund haben für phönikische zu halten (Achaeis § 15). Es ist die Gruppe von Traditionen, mit welcher es die mythische Geographie der Odyssee zu thun hat. Von der Zeit, wo Odysseus in den Kreis der mythischen Geographie eintritt, im Anfange des 9. Ges. der Odyssee bis zu seinem Erscheinen in der Nähe von Seberia am Saume der bekannten Sphäre begleitet ihn nirgends seine alte Freundin Pallas Athene; und in vier Gesängen wird die Gottheit kaum erwähnt, die sonst auf jeder Seite des Gedichtes im Vordergrunde steht. Die göttliche Hülfe wird dem Odysseus während dieser Zeit durch Kirke und Kalypso zu Theil, während Hermes das Amt überwiesen ist, der letzteren Befehle zu überbringen und den Odysseus zu befähigen, dass er die erstere überwinde. Die Gesellschaft also und die Sagen, in denen Hermes hier auftritt, laden zu der Vermuthung ein, dass er ebenfalls eine phönikische Gottheit sei.

Noch ein anderer Punct kann dazu dienen, ihn als eine erst kürzlich in Griechenland bekannt gewordene Gottheit zu bezeichnen. Er kommt freilich schon in Sagen aus der Zeit des Herakles und Pelops vor (Il. II 104. Od. XI 626); aber wenn er menschliche Gestalt annimmt, so ist es immer die eines angehenden Jünglings. In der Ilias ist er ein πρῶτον ὑπηνήτης (Il. XXIV 348), und in der Odyssee ist derselbe Vers wiederholt (Od. X 279), als wäre es für ihn eine feste Formel. Möglicherweise sollte diese jugendliche Erscheinung des Hermes andeuten, dass er im griechischen Olympos eine noch junge Gottheit war.

Die von Zeus im 14. G. der Ilias gegebene Aufzählung seiner Liebschaften nimmt keine Rücksicht auf Maia, die Mutter des Hermes, und auf Dione, die Mutter der Aphrodite; und doch ist es ein langes und sorgfältig ausgebreitetes Verzeichnis. Es fragt sich, nach welchem Prinzipe dasselbe aufgestellt ist. Da es für Hera, die am meisten hellenische von allen olympischen Gottheiten, bestimmt war, mit welcher Zeus in gutem Vernehmen zu stehen wünschte; so ist es wahrscheinlich die Absicht gewesen nur einheimische oder griechische Liebeshändel in das Verzeichnis aufzunehmen. Daher finden wir nicht die Mutter des Sarpedon, nicht die des Dardanos, des Amphion und Zethos, nicht die des

Tantalos und Aeolos erwähnt. Wenn dies wirklich die Regel war, nach welcher der Dichter seinen Bericht anfertigte, so stimmt die Auslassung der Maia, der Mutter des Hermes, mit der Annahme überein, dass Hermes dem Dichter als eine Gottheit fremden Ursprungs bekannt war.

Man hat aus der Thatsache, dass Iris die Botin der Götter in der Ilias, Hermes mit Ausnahme des 24. G. der Ilias der Götterbote der Odyssee ist, ein Argument gegen die Einheit der Verfasser von Ilias und Odyssee und gegen die Aechtheit des 24. G. der Ilias entlehnt.[130] Aber diese Ansicht beruht auf einer unrichtigen Auffassung des Charakters der Iris und des Hermes, die keinesweges identisch sind. Hermes ist bisweilen Bote im eigentlichen Sinne, bisweilen ein Agent, oder ein Agent und Bote zugleich. Im 24. G. der Ilias ist Hermes durchaus nicht ein Bote (Il. XXIV 334), sondern ein Agent, von Zeus auf Grund besonderer Befähigung mit der Ausführung eines wichtigen Geschäftes beauftragt. Das ist ein Amt gleich dem von Athene Il. IV 69 ff. übernommenen. Aber die Function der Iris besteht einfach darin, Botschaften und hauptsächlich von einer Gottheit zur anderen zu überbringen; sie ist nicht bloss ein *ἄγγελος*, sondern ein *μετάγγελος* (Il. XXIII 199). Sie ist in keinem Falle beauftragt mit Menschen zu verhandeln, noch ist sie für den Erfolg verantwortlich, wiewol sie dem Poseidon aus freien Stücken im Sinne ihrer Botschaft räth (Il. XV 201 ff.)[130a] Nicht bloss für Zeus tritt sie als Botin auf; auch für Hera (Il. XVIII 165—168). Bei einer Gelegenheit überbringt sie das Gelübde des Achilleus an zwei der Winde in den Palast derselben (Il. XXIII 199).

Es ist aber auch nicht einmal richtig, dass Hermes nur im 24. G. der Ilias in seiner Eigenschaft als Bote auftritt. Denn auch Il. II 104 hören wir, dass er das Scepter der Pelopiden von Zeus auf Pelops übertrug; das kann entweder heissen, dass er das Scepter einfach überbrachte, oder dass er Pelops half, den achäischen Thron im Peloponnes zu erwerben oder zu befestigen.

In der Odyssee finden wir Hermes bei zwei Gelegenheiten

130) Ausser anderen Jacob über die Entstehung der Ilias und der Odyssee S. 71 ff.

130a) Ueber ihr Verhalten in Il. VIII 423 ff. vgl. Faesi a. d. St. und Nägelsbach hom. Theol. S. 156 mit der Bemerkung von Autenrieth.



das Amt eines blossen Boten üben (Od. I 35 ff. und V 21 ff.). Aber in Wirklichkeit ist keine Verschiedenheit zwischen den beiden Gedichten, insofern Hermes und Iris in verschiedenen Charakteren handeln. Iris erhebt sich im allgemeinen nie höher als die persönliche Botin des Zeus zu sein. Hermes dagegen ist in der Odyssee der officielle Bote nicht des Zeus allein, sondern der Götterversammlung, und der zwischen beiden gezeichnete Unterschied ist deutlich zu erkennen. Die Botschaft an Kalypso wird *Ζηνὸς ἀγγελίη* genannt; aber es war eine Botschaft des Zeus, weil er den von Athene in der olympischen Versammlung gemachten Vorschlag als executives Haupt des Olympos adoptiert hatte (Od. I 84).]

Es würde sich also für den Rang und Charakter der Iris nicht geeignet haben, sie mit diesen Botschaften des Hermes zu beauftragen. In dem einzigen analogen Falle der Ilias wird nicht Iris, sondern Athene als Botin verwandt (Il. IV 69 ff.).

Es ist ausserdem auch nicht einmal richtig, dass wir in der Odyssee keine Anerkennung der Iris als Botin haben. Wir finden eine solche in der Etymologie des Namens des Bettlers Iros, dessen eigentlicher Name Arnäos war und der nur, weil er ein Bote war, *Ἶρος* genannt wurde (Od. XVIII 6).

Die scheinbare Verschiedenheit zwischen den verschiedenen Theilen der Gedichte giebt uns also bei näherer Prüfung einen neuen Beweis für ihre Uebereinstimmung. Auch ist es Homers nicht unwürdig, wenn er wie unter den Menschen so auch unter den Göttern ihren Vorrang und ihre bezügliche Würde aufrecht erhält.

Die Antwort auf die Frage, woher diese Vorstellung einer zweifachen Botschaft, einer höheren und einer niederen kam, ist bei Betrachtung der Iris gegeben.[131])

Jedenfalls verdankt Hermes seine Stellung lediglich den Anforderungen des olympischen Systems. Sein Typus ist ganz und gar der eines Gottes der Erfindung, ohne jeglichen Zug des traditiven Elementes. Er stellt so zu sagen die utilitarische Seite des menschlichen Geistes dar, die in Homers Zeit von geringerem Belange war, aber seitdem zu höherem Ansehen gelangte. In der Beschränktheit seiner Fähigkeiten, dem niedrigen Standpuncte seiner moralischen Gewohnheiten, in der überreichen Thätigkeit

131) Olympos § 82.

seiner Begierden, in seiner Gutmüthigkeit, seiner Weltklugheit ist er so genau, wie es die Natur des Falles zulässt, ein Product der Erfindung. Er ist der Gott des Verkehrs auf der Erde und hat im Olympos durch seinen mythologischen Anspruch, was Iris durch alte Tradition zukam.

§. 43. Aphrodite.

Die Venus des Vergil und Lucretius ist durch eine unermessliche Kluft von der homerischen Aphrodite geschieden. Die Art ihrer Behandlung in Ilias und Odyssee ist nicht nur interessant, weil sie Ursprung und Natur der Gottheit kennen lehrt, sondern sie kann auch dazu dienen, des grossen Dichters Geist und Gefühl zu beleuchten.

Keine That der Verehrung, kein Zeichen der Ehrfurcht und Ehrerbietung ist ihr in irgend einem Theile der Gedichte erwiesen. Und doch ist ihr Rang unstreitig ein hoher. Sie gehört ohne Zweifel zu der olympischen Familie. Zeus ist ihr Vater und Dione, eine olympische Gottheit, ihre Mutter (Il. XX 105. V 371). Sie tritt im Olympos als eine Gottheit auf, die das Recht hat daselbst zu erscheinen. Hera wendet sich an sie als ein Mitglied der olympischen Familie, um die Anmuth und Anziehungskraft zu erlangen, durch welche sie auf Zeus einzuwirken hofft (Il. XIV 189 ff.). Im Kriege nimmt sie ebenfalls Partei und macht die Geburt des Aeneias von mütterlicher Seite ruhmvoller als die des Achilleus, des Sohnes einer ihr untergeordneten Gottheit (Il. XX 105). Und doch wird ihr olympischer Rang durch Macht und Vorrechte schlecht unterstützt.

Die Andeutungen der Gedichte führen zu der Annahme, dass ihr Name und ihre Verehrung jungen Ursprungs waren. Dass ihr Cultus schon Eingang gefunden, ist klar; denn in Paphos auf Kypros hatte sie einen Altar und ein *τέμενος* (Od. VIII 363) und sie führt den Namen *Κύπρις* (Il. V 330. 422. 760). Aber im eigentlichen Griechenland finden wir nur unbedeutende Spuren der Göttin. Kypros ist wahrscheinlich pelasgisch und mehr mit Troja als mit Griechenland verwandt.[132] In Troja finden wir demnach auch verschiedene Spuren ihres Einflusses. Sie sandte an Andromache ihr *κρήδεμνον* als Hochzeitsgeschenk (Il. XXII 470). Sie flösst Paris seine verhängnisvolle *μαχλοσύνη* ein

132) Achaeis § 12.

(Il. XXIV 30). Sie liebt Anchises und wird Mutter des Aeneias (Il. II 820). Sie entführt Helena aus dem Hause des Gatten (Il. III 400 ff.) und ist für sie ein Gegenstand der Furcht in Troja (Il. III 418 und 395 wegen ὀρίνω). Sie hat, wie Athene sagt, eine sichtliche Vorliebe für die Troer (Il. V 422—425). Ausserdem wird sie in Phrygien und Mäonien verehrt (Il. III 401). Das einzige Zeichen ihres Einflusses in Griechenland ist ihre zweimalige Benennung als *Κυθέρεια* (Od. VIII 288. XVIII 193).[133] So sehen wir sie nicht in Griechenland selbst, aber schon einige Schritte näher an Griechenland vorgerückt; und die Berücksichtigung der Localitäten ihrer Verehrung scheint zu zeigen, dass sie sich von Osten aus auf der doppelten Linie, auf welcher die Pelasger wahrscheinlich nach Europa kamen,[134]) allmählich verbreitet hat.[135]) Aus andern Quellen wissen wir, dass der Orient sehr früh Wesen ihrer Art erzeugte, wie Astarte, Mylitta, Mitra u. a.

Noch manche andere Zeugnisse sprechen dafür, dass Aphrodite noch nicht zu den gewöhnlichen Gottheiten Griechenlands zu jener Zeit gehörte. Zwar wird Penelope als der Artemis und der goldenen Aphrodite ähnlich dargestellt (Od. XVII 37. XIX 54), während Homer sonst schöne griechische Frauen und namentlich so matronenhafte wie Penelope nicht mit Aphrodite sondern mit Artemis[135a]) zu vergleichen pflegt. Aber es scheint dem Vergleiche der Penelope mit Aphrodite in diesen Stellen eine bewuste Absicht des Dichters zu Grunde zu liegen; denn als die Freier sie sehen, ist es die sinnliche Leidenschaft, welche dieselben geneigt macht durch köstliche Gaben ihre Gunst zu erwerben. An einer anderen Stelle ist es dagegen nicht Aphrodite, sondern Athene, die der trauernden Penelope nicht nur den Gedanken sich zu schmücken eingiebt (Od. XVIII 158—168), sondern auch ihr Antlitz durch ein Mittel verklärt, dessen sich Aphrodite bedient, wenn sie zu den Chariten geht (192 ff.). Es wird also der Penelope gleichsam nicht gestattet mit Aphrodite in Berührung zu kommen.

133) Wird in *Κυθήροισι ζαθέοισι* Il. XV 432 auf ihren Cultus in Kythere angespielt? Welcker gr. Götterl. I S. 666.

134) Achaeis § 13.

135) Ueber den phönikischen Ursprung der Aphrodite vgl. E. Curtius Peloponn. II S. 299; Welcker gr. Götterl. I S. 666; Hermann gottesd. Alterth. § 3, 6 und Nägelsbach hom. Theol. S. 8.

135a) Mit Artemis werden verglichen: Helena Od. IV 122; Nausikaa Od. VI 150—153; die Töchter des Pandareos Od. XX 66—77.

Und doch übertrifft Aphrodite an Schönheit alle (Il. IX 389), so dass ihr die Rolle der Athene weit eher zugekommen wäre, wenn sie in Griechenland bereits allgemeine Verehrung gefunden hätte. Andererseits steht die Vergleichung der Kassandra mit Aphrodite (Il. XXIV 699) ganz in Einklang mit dem asiatischen Charakter der Göttin.

Aphrodite tritt auch in der Legende von den Töchtern des Pandareos auf (Od. XX 67. 73); der Schauplatz dieser Sage wird nicht näher bezeichnet; nach der gewöhnlichen Ueberlieferung war derselbe aber in Kreta[136]) oder in Klein-Asien.[137])

Auch ihre sonstige Darstellung in den Gedichten lässt sich kaum mit der Annahme vereinigen, dass sie eine in Griechenland anerkannte Gottheit gewesen sei. In dem Gesange des Demodokes (Od. VIII 268 ff.) wird sie in einer Weise lächerlich gemacht, welche eine Vergleichung mit der Stelle, in der des Zeus sinnliche Leidenschaft mit wunderbarer Schönheit geschildert wird (Il. XIV 346—351), von selbst ausschliesst. Aber was man auch von der Aphrodite des 8. G. der Odyssee denken mag, die des 5. und 21. G. der Ilias lässt nur eine Deutung zu. In Ilias V 131 vgl. 330 wird sie in ein verächtliches Licht gestellt, und während Ares mit Hülfe der Athene von Diomedes verwundet wird (856), wird Aphrodite ohne alle göttliche Hülfe von demselben Helden verwundet (Il. V 336 ff.) und darnach bedroht und lächerlich gemacht (418—430); und in Il. XXI 423 ff. wird sie von Athene zu Boden geschlagen. Selbst von Helena darf sie bitter gescholten werden (Il. III 400 ff.). Alles dieses verträgt sich schwerlich mit der Vorstellung, dass Homer sie als eine Gottheit von allgemein anerkannter Verehrung betrachtet habe.

Ihre Vermählung mit Hephästos (Od. VIII 268 ff.) und ihre Beziehung zu Dione als ihrer Mutter sind Zeichen ihres jungen Alters. Wenn Hephästos mit Recht den Phönikern überwiesen ist,[138]) so kann diese Ehe möglicher Weise dafür sprechen, dass auch Aphrodite einen Platz in Phönikien hatte. Wie Maia, so ist auch Dione aus dem Verzeichnisse in Il. XIV 312—328 ausgeschlossen; daraus folgt, wie bei Maia, dass sie entweder als eine fremde Gottheit betrachtet wurde, oder dass sie im Volksglauben noch neu und unbedeutend war.[138a])

---

136) Pausan. X 30, 1.

137) Anton. Liber. 11. Eustath. p. 1875, 31.

138) Olympos § 44. 138a) Olympos § 42.

In mythologischer Beziehung repräsentiert Aphrodite bei Homer die Vereinigung höchster sinnlicher Schönheit mit starker Sinnlichkeit bei gänzlicher Abwesenheit aller ethischen Züge. Selbst weibliche Zartheit ist dem Charakter der homerischen Aphrodite fremd. Sie ist weibisch; denn sie lässt ihren Sohn Aeneias fallen (Il. V 320—366); aber sie ist nicht zart; denn Helena gegenüber ist ihr Benehmen barsch bis zur Brutalität und nur durch grausame Drohung treibt sie die widerstrebende Fürstin zur Sinnlichkeit (Il. III 414—417).

In Aphrodite sehen wir auch die Macht einer Unsterblichen auf ihr kleinstes Mass zurückgeführt. Selbst die Fähigkeit der Selbstverwandlung scheint nur unvollkommen von ihr geübt zu werden (Il. III 396). Sie trägt Aeneias in ihren Armen fort ohne ihn in eine Wolke einzuhüllen (Il. V 311—318). Ihre Herrschaft über den Raum ist in besonderem Grade beschränkt; denn sie fährt nicht wie der verwundete Ares auf Wolken gen Himmel, sondern leiht für diesen Zweck den Wagen des Ares (Il. V 355—364). Die homerische Aphrodite ist nicht einmal als Göttin der Schönheit in vollem Umfange zu betrachten. Sie ist allerdings persönlich damit begabt und sie besass den *κεστὸς ἱμάς* (Il. XIV 198) des sinnlichen Verlangens; aber die Fähigkeit Sterbliche schön zu machen, die Hesiod Opp. 65 ihr zuweist und die Athene an Penelope und Odysseus, Hera an den Töchtern des Pandareos erwies (Od. XX 66—75), besitzt sie bei Homer nicht. Ihre *δῶρα* Il. III 65 scheinen Schönheit nicht mit einzuschliessen; sonst würde Paris nicht sagen: *ἑκὼν δ' οὐκ ἄν τις ἕλοιτο*. In der Theomachie ist kein Gegner für sie genannt. Bisweilen ist sie verächtlich, bisweilen einfältig und kindisch (Il. V 421—430. XIV 190—224).

Ferner findet sich in der ganzen Ilias und Odyssee nicht eine einzige Schilderung ihrer Schönheit wie die, welche Homer von dem Anzuge der Hera (Il. XIV 175 ff.) oder den Waffen der Athene (Il. V 733 ff.) gegeben hat. Die einzige Ausnahme in Il. III bestätigt nur die Regel. Denn hier sollen die angeführten Züge der verborgenen Gestalt der Aphrodite, die das verwitterte Aussehen einer alten Jungfrau angenommen hat, nur dazu dienen, dass Helena sie als Gottheit erkennen könne (Il. III 386. 396). Wäre Homer nicht durch einen starken Grund daran verhindert gewesen, so würde er auch wie Vergil Aen. II 589—593 die Schönheit der Aphrodite ohne Zweifel gepriesen haben.

§. 44. Hephästos.

Ausser Hera und Dionysos ist Hephästos, Sohn des Zeus und der Hera (Il. I 578. XVIII 396. XXI 331. Od. VIII 312), die einzige homerische Gottheit, die ein significantes Merkmal ihrer Neuheit darin zeigt, dass wir mit einer bestimmten Tradition über seine Kindheit versehen sind (Od. VIII 311. Il. XVIII 395). Lahm zur Welt gekommen, wird er von seiner Mutter Hera ins Meer geworfen, wo er von Eurynome und Thetis in einer unterirdischen Höhle des Okeanos erzogen wird. Neun Jahre ist er hier mit Anfertigung weiblicher Schmucksachen beschäftigt. Durch diese Sage wird er mit dem Wasser in Beziehung gebracht; aber durch eine mächtigere Vorstellung ist er mit dem Feuer, dem grossen Werkmittel seiner Kunst, in Verbindung gesetzt, so dass er die Personification des Elementes selbst wurde (φλὸξ Ἡφαίστοιο Il. IX 468. XXIII 33).[140] Die Beziehung des Hephästos zu zwei entgegengesetzten Elementen findet ihre Erklärung vielleicht in der Annahme, dass seine Verehrung durch die Phöniker in Griechenland eingeführt wurde.[140a] Denn die Phöniker scheinen die Griechen zuerst mit dem Gebrauche des Feuers zur Bearbeitung der Metalle bekannt gemacht zu haben; zugleich aber sind sie für die Griechen die Quelle aller auf die entfernten Meerestheile bezüglichen Schilderungen, zu denen auch die in der unterseeischen Höhle des Okeanos geübte Kunstthätigkeit des jugendlichen Hephästos gerechnet werden darf.

Im troischen Kriege steht Hephästos mit vier andern Gottheiten auf der Seite der Griechen; er stellt sich als Element des Feuers dem Xanthos entgegen und bezwingt ihn (Il. XXI 328—358). Aber er ist auch den Troern nicht unbekannt; denn Dares, sein Priester, hatte zwei Söhne im troischen Heere (Il. V 9—23). Seine Einführung in Troas verdankte er vielleicht der Nähe der Insel Lemnos, auf die er niederfiel, als Zeus ihn zornig vom Himmel herabschleuderte, und die fortan sein Lieblingssitz auf der Erde wurde (Od. VIII 284). Mit Lemnos und andern Inseln stand Troas wenigstens seit Laomedons Zeit in Verbindung, denn er droht Apollon *νήσων ἔπι τηλεδαπάων* (Il. XXI 454)

---

140) Ja sogar ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο Il. II 426.

140a) Eine andere Erklärung giebt Welcker gr. Götterl. I S. 662.

zu senden, und während des Krieges wurde zwischen Lemnos und dem Lager ein regelmässiger Verkehr begründet (Il. VII 467).

Auffallend ist die eheliche Verbindung des Hephästos mit Aphrodite (Od. VIII 274), die weder durch Charakter noch Beschäftigung der beiden Gottheiten erklärt werden kann. Die Annahme, dass Aphrodite die Schönheit, welche den Werken der Kunst erst ihre Vollendung giebt, repräsentiere, stimmt mit der homerischen Auffassung der Aphrodite nicht überein; denn sie repräsentiert bei Homer weiter nichts als sinnliche Leidenschaft in einer schönen äusseren Form. Wenn wir aber annehmen dürfen, dass Aphrodite und Hephästos zu derselben Zeit und von demselben Ausgangspuncte nach Griechenland kamen, so mag eben hierin ein Grund für die Vereinigung zweier so verschiedener Gottheiten gefunden werden. Für Aphrodite ist ihr orientalischer Ursprung schon nachgewiesen;[141]) aber auch für Hephästos zeigen sich in der Geschichte seiner Kindheit Spuren orientalischen Ursprungs. Jene unterseeische Höhle des Okeanos und die Okeanide Eurynome, welche mit Thetis den Hephästos heimlich erzog (Il. XVIII 398 ff.), weisen auf orientalischen Ursprung hin.[142])

Die Idee der Vereinigung von Kraft und Anmuth in der Erzeugung der Werke der Kunst wird dagegen durch die zweite eheliche Verbindung des Hephästos mit Charis dargestellt, von welcher Il. XVIII 382 berichtet.[143]) Man hat diese zwiefache eheliche Verbindung des Hephaestos in Ilias und Odyssee dazu verwandt, die Lehre der Chorizonten zu stützen oder die Unächtheit des Gesanges des Demodokos zu beweisen.[144]) Aber ein solcher Beweis ist unzureichend. Wenn Zeus drei, ja vermuthlich vier Gemahlinnen hat, Hera, Leto, Dione und Demeter und bis auf Hephästos keiner andern olympischen Gottheit eine Gemahlin verliehen ist, warum soll dann gerade in diesem Falle durchaus Monogamie gefordert werden? Es ist überhaupt ein unrichtiges Prinzip, wenn man annimmt, dass der Dichter, obwol die Mythologie in beständiger Umänderung begriffen war, an eine starre Uniformität selbst in untergeordneten Theilen seiner Gedichte

141) Olympos § 43.

142) Anders Welcker gr. Götterl. I S. 662; Preller gr. Mythol. I S. 117 führt diese Sage auf lemnischen Ursprung zurück.

143) Vgl. auch Ameis zu ϑ 266 im Anhang.

144) Vgl. Nitzsch Anm. II S. 210.

gebunden sei. In der Ilias, welche Aphrodite und Hephästos in schärfsten Gegensatz stellt, war eine eheliche Verbindung zwischen beiden ganz unzulässig. Auch konnte der Cultus der Aphrodite zu der Zeit, wo Homer die Odyssee dichtete, schon zu grösserem Anseln gekommen sein als zu der Zeit, wo er die Ilias schuf. In der Ilias hat sie den Beinamen *Κύπρις*, in der Odyssee *Κυθέρεια*, d. h. sie war als eine in Kypros und noch nicht in Griechenland verehrte Gottheit bekannt und trat somit erst in die Zahl der griechischen Götter ein. Daher konnte ihr der Dichter in der Odyssee, wo der Gegensatz zwischen Hephästos und ihr aufhörte, eine Rolle überweisen, die in der Ilias eine ungeeignete für sie war.

Ausser seiner eigentlichen Function als Gott des Feuers und der Metallarbeiten (Il. XXI. 355. 233. 367. Il. II 101. XV 309. I 571. Od. VIII 286. 345) hat Hephästos kein anderes Amt. Aber in dieser Function ist er ausgezeichnet und unübertrefflich. Seine lebendigen Metall-Werke (Il. XVIII 376) gehören zu den kühnsten Gebilden der Poesie; selbst seine Lahmheit wird von bronzenen Mägden seiner Kunst gestützt (Il. XVIII 417). Das Schloss, welches er vor Heras Thür befestigt, kann keine andere Gottheit öffnen (Il. XIV 168).[145]

§. 45. Helios.

Bei der Betrachtung des homerischen Helios sehen wir den seltsamen Process, durch welchen die griechische Mythologie entstand, nicht etwa in seinem Endresultate, sondern auf den verschiedenen Stufen seines Fortschrittes. Es gewinnt ganz den Anschein, dass der Dichter selbst es war, der die Mythologie bildete. Der Philosoph existierte damals noch nicht; der Priester war damals nicht ein Lehrer der Religion;[146] der Seher deutete den göttlichen Willen für den vorliegenden Fall. Der Sänger war es also, der im heroischen Zeitalter die Gedanken und Gefühle sammelte, dem rohen Material Form und Schönheit verlieh und es in Mythologie umgestaltete. Dies vorausgesetzt können wir in einigen abweichenden Angaben der Gedichte, in denen andere einen Beweis für verschiedene Autorschaft erkannt haben,

145) Mehr Einzelheiten über Hephästos, den Handwerker der Götter, s. bei Welcker gr. Götterlehre I S. 663.

146) Ilios § 9.



vielmehr den bildenden Geist wahrnehmen, der seine Willkür an einer Classe von Objecten übte, die der bildenden Hand des Künstlers geeignetes Material lieferten, aber zu einer festen und anerkannten Gestalt in der allgemeinen Volksverehrung noch nicht gelangt waren. In der Behandlung der Charis, der Gemahlin des Hephästos, so lange Aphrodite im Kriege mit den Griechen beschäftigt war; in der Behandlung der Winde, die in der Odyssee (Od. X 21) in Schläuchen unter Obhut des Aeolos stehen, in der Ilias (Il. XXIII 194—216) aber Kinder zeugen, an Gelagen sich freuen und einen Cultus haben, folgt der Dichter dem Fluge seiner Gedanken, je nachdem der Gegenstand es ihm eingab.[147]) Vielleicht verdanken ihm auch Hermes und Hephästos, selbst Hera und Poseidon einige Weiterentwickelung. Jedenfalls aber zeigt er uns Helios ebenso bestimmt auf zwei verschiedenen Stufen, wie der Bildhauer seine Büste diesen Monat in Thon und den nächsten in Marmor zeigt.

In der Ilias finden wir die Sonne, obwol in schwächster Weise, personificiert. Helios hat hier (III 277, XIV 345) die Gabe des Sehens. Eine solche kann ihm durch eine poetische Figur beigelegt werden, welche noch nicht Personification zur Folge hat. Aber die in Il. III 277 gegebene Vorstellung, dass Helios auch hört, scheint Personification in sich zu schliessen. Auch der Umstand, dass Helios auf Geheiss der Hera vor der Zeit und zwar *ἀέκων* untergeht (Il. XVIII 240), lässt den Helios als Person erscheinen. In der Odyssee ist jedoch die Personification schon weiter vorgeschritten. In dem Liebesabenteuer des Ares und der Aphrodite spielt Helios die Rolle eines Spiones (Od. VIII 270. 302). Gleichwol kann er die Wolke, welche Zeus und Hera einhüllt, nicht durchdringen (Il. XIV 344). Von den Nymphen Phaethusa und Lampetie erhält er Kunde über seine getödteten Rinder. Sogleich wendet er sich an Zeus und die versammelten Götter im Olympos, wo ihm also ein Platz von Dichter angewiesen zu sein scheint, und fordert Vergeltung, die ihm gewährt wird (Od. XII 374—388). Er ist Vater jener beiden Nymphen; er ist auch Vater der Kirke und des Aeetes und seine Anfangsstätte ist in Aeäa (Od. XII 4).

Odysseus schläft, als die Rinder des Helios geschlachtet

---

147) Ueber diese Befugnis des Dichters vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. II 12.

werden (Od. XII 338); vielleicht wollte Homer dadurch andeuten, dass die Katastrophe zur Nachtzeit stattfand,[148]) damit die Würde seines Gottes bezüglich seiner Sehkraft aufrecht erhalten werde.

Dem Helios werden Dinge beigelegt, welche nur durch die auch an sich wahrscheinliche Annahme in Uebereinstimmung gebracht werden können, dass er durch zwei getrennte Traditionen als Gegenstand der Verehrung bekannt wurde. Seine in der Ilias gezeigte Unbereitwilligkeit, den Tag zu schliessen, als sein Untergang auch den Ruhm der Troer zu Ende bringen soll, lässt auf troische Sympathien schliessen und verräth pelasgischen Ursprung. Seine Parteinahme in der Odyssee für Hephästos gegen Ares und Aphrodite zeigt dagegen eine hellenisierte Form (Od. VIII 271). Wichtiger aber ist, dass er der Vater der Kirke und des Aeetes ist (Od. X 138), die dem Kreise phönikischer Ueberlieferungen angehören.

Helios ist von Apollon so bestimmt in der Odyssee geschieden, dass sie im Gesange des Demodokos als zwei getrennte Personen auftreten (Od. VIII 302. 334). Aber es finden sich verborgene Zeichen einer Sympathie zwischen beiden. Apollon hütet die Rinder des Laomedon (Il. XXI 448). Helios ergötzt sich abends und morgens an seinen eigenen Rindern auf Thrinakia (Od. XII 379—381). Zwischen den Strahlen des Helios und den Pfeilen des Apollon in der Pest ist eine gewisse Beziehung. Die Ausdehnung ihrer Sympathien auf beide Völker ist ein anderes Zeichen ihrer Aehnlichkeit. Das Versprechen des Eurylochos, nach seiner Rückkehr nach Ithaka dem Helios einen Tempel zu bauen (Od. XII 345), erinnert daran, dass Apollon nebst Athene die einzigen Gottheiten in den Gedichten sind, für die sich mit Sicherheit Tempel nachweisen lassen.[149])

Zu Homers Zeit war Helios offenbar noch ein Neuling im ἀγών der olympischen Götter. Seine getrennte und gestaltlose Stellung in jener Epoche und sein Aufgehen in Apollon sind zwei wichtige Thatsachen. Sie zeigen das Widerstreben der Griechen gegen blossen Naturdienst.

---

148) Anders Ameis zu μ 338.
149) Ilios § 7.

§. 46. Dionysos.

Dionysos hat bei Homer alle Kennzeichen einer Gottheit, deren Name und Verehrung in Griechenland noch nicht ganz einheimisch war. Wäre die Verehrung des Gottes bei den Griechen schon allgemein gewesen, so würde seine Erwähnung in der Schilderung der Feste der schwelgerischen Freier fast unerlässlich gewesen sein. Ueber seine Verbindung mit den Troern haben wir keinerlei Notiz bei Homer.

Der orientalische Ursprung des Gottes liegt in der spätern Tradition deutlich zu Tage.[150] Die wenigen homerischen Notizen bestätigen diese Ansicht. Sein Vater ist Zeus, seine Mutter Semele. Ihr Name kommt in einem Verzeichnisse vor, dessen erster Theil aus sterblichen Frauen besteht, unter denen auch Semele auftritt (Il. XIV 323). Der Name Θήβη lässt sich nicht bloss auf Alkmene, sondern auch auf Semele beziehen, weil die nachhomerische Ueberlieferung die Semele zur Tochter des Kadmos macht (Hymn. auf Dion. 57). Kadmos war aber ein Phöniker.[151]

Die einzige Notiz, dass die Verehrung des Dionysos in Homers Zeiten unter den Griechen schon feststand, wird Od. XI 322—325 gegeben. Die wahrscheinlichste Erklärung dieser Stelle ist, dass Theseus auf Dia die eheliche Verbindung mit Ariadne vollziehen wollte, wie Paris auf Kranae (Il. III 445), und dass dies als eine Entweihung der dem Dionysos geweihten Insel bestraft wurde. Wir sehen hier Dionysos zum ersten Male auf dem natürlichen Communicationswege zwischen Griechenland und Phönikien, nemlich über die Insel seinen Weg nehmen. Auch der Hymn. auf Dionysos (2) lässt ihn zuerst am Meeresufer sich zeigen.

Wenn Thetis die goldene Urne, die sie den Griechen gab, um die Asche des Achilleus aufzunehmen, als ein Werk des Hephästos und ein Geschenk des Dionysos (Od. XXIV 74) bezeichnet, so steht letzteres mit der Nachricht im Einklange, dass sie den ins Meer fliehenden Dionysos freundlich aufnahm (Il. VI 132—140).

---

150) Ueber den thrakischen Ursprung des erst später ganz hellenisierten Dionysos vgl. Welcker gr. Götterl. I S. 425 ff.

151) Achaeis § 15 und 16.

Die letzte noch übrigbleibende und merkwürdigste Notiz über Dionysos (Il. VI 129—146) bestätigt das bereits Erörterte. Die dort berichtete Sage zeigt, dass 40 oder 50 Jahre vor dem troischen Kriege — denn Lykoorgos war ein Zeitgenosse des jungen Nestor (Il. VI 130) — die Pelasger von Arkadien sich der Einführung des Dionysos-Cultus widersetzten, und Dionysos eine Zeit lang wenigstens von ihnen vertrieben wurde. Die Darstellung des Dionysos als eines Kindes soll wahrscheinlich die Neuheit seines Cultus in Griechenland bezeichnen.[152])

Wie Dionysos eine der jüngsten homerischen Gottheiten ist, so ist er auch eine der heidnischsten (Döllinger Heid. u. Jud. S. 80). Er hat bei Homer nicht einmal eine göttliche Mutter zugewiesen erhalten. Die spätere Tradition, die diesen Mangel fühlte, hat daher für die Vergötterung der Semele nach ihrem Tode gesorgt.[153]) Er ist der Gott der Trunkenheit, wie Ares der Gott der Gewaltthat und Aphrodite die Göttin der Wollust ist; und es giebt keine drei andern Gottheiten, denen Homer so deutlich alle Zeichen seiner Verehrung entzogen hat. Nur eine lobende Bezeichnung ist dem Dionysos beigelegt, χάρμα βροτοῖσιν; aber sie ist dem Zeus in den Mund gelegt, als er unter dem Paroxysmus sinnlicher Leidenschaft steht (Il. XIV 325).[154])

Viertes Kapitel.

Zusammensetzung des olympischen Staates und Classification der sämmtlichen homerischen Götter.

§. 47. Die von der olympischen Versammlung ausgeschlossenen Gottheiten.

In der vollständigen olympischen Versammlung der Götter finden wir eine Vereinigung von Göttern, welche wie die Flüsse und Nymphen die Repräsentanten elementarer Naturkräfte, oder wie Ares und Aphrodite menschlicher Leidenschaften, oder wie

152) In Betreff des Hermes vgl. Olympos § 42.

153) Hesiod Theog. 941.

154) Nach Nitzsch Anm. III S. 42 muss es jedoch zweifelhaft erscheinen, ob Homer einen Cultus des Weingottes gekannt habe. Vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. S. 117 der Ausg. v. Autenrieth.



Themis menschlicher Ideen, oder wie Leto und Iris historischer Traditionen sind. In Zeus, dem Haupte aller, sind diese Elemente zusammen vereinigt. Wir haben jedoch auch diejenigen Gottheiten zu berücksichtigen, die nicht zum Olympos gehören, und die Frage zu beantworten, weshalb sie ausgeschlossen sind. Wenn Hades und Persephone nicht im Olympos erscheinen, so hat dies in der Besonderheit ihres Amtes und in der Abgeschiedenheit ihres Reiches seinen Grund. Sie haben Diener, Wächter, Richter, kurz eine Art Staat für sich. Atlas, Proteus, Kirke und die anderen localen Gottheiten sind wahrscheinlich ausgeschlossen, weil sie in die nationale Religion der Griechen nicht eigentlich Eingang gefunden hatten und nicht mehr als passende Symbole geographischer Puncte waren (Nägelsbach hom. Theol. II 9), die man durch maritime und ohne Zweifel phönikische Nachrichten kennen gelernt hatte. Ferner hören wir im Olympos auch nicht von Moira, Hypnos, Oneiros, Deimos, Phobos und den übrigen verwandten Gottheiten, vermuthlich, weil sie blosse Gebilde der Poesie waren und praktische Personification in der Religion des Volkes noch nicht erlangt hatten. Das gilt auch von den Winden, die Il. XXIII 195 Verehrung und Opfer empfangen. Die verschiedene Behandlung, die ihnen in Ilias und Odyssee zu Theil wird, und ihr Nichterscheinen in der grossen olympischen Versammlung (Il. XX 4—9) zeigen, dass sie noch nicht auf die Stufe vollständig entwickelter Gottheiten erhoben waren und deshalb nach Willkür von dem Dichter behandelt werden konnten.[155] In diesen unvollkommenen Personificationen ist, wie man richtig bemerkt hat,[155a] bisweilen die reine elementare Kraft, bisweilen die ihnen zugeschriebene Persönlichkeit vorherrschend. Ate und die Erinyen können wegen ihrer unvollständigen Personification oder auch aus anderen Gründen ausgeschlossen sein. Nereus und die rein elementaren Gottheiten des Meeres werden zu der Versammlung ebenfalls nicht berufen. Die elementaren Kräfte treten überhaupt bei Homer in den Hintergrund und stehen mehr mit der Unterwelt in Verbindung (Il. III 276—278. XIX 258—260).[156] Nereus hat ausserdem seinen eigenen submarinen Palast, der dem Olympos entspricht und wo er inmitten eines zahl-

155) Ilios § 4 Anm. 24. Vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. S. 93 der Ausg. v. Autenrieth.

155a) Nägelsbach am zuletzt genannten Orte.

156) Ilios § 3.

reichen Hofstaates sitzt (Il. XVIII 36. 50. 65). Selbst Thetis wird erst von dort geholt, um der letzten Götterversammlung im 24. G. der Ilias beizuwohnen (Il. XXIV 83). Kronos und Rhea sind nicht in der Götterversammlung, erstens, weil er vermuthlich mit ihr zur Strafe in den Tartaros eingeschlossen ist; und zweitens, weil ersterer als Zeit[157]) und letztere als Materie aufgefasst die metaphysischen Grundideen sind, welche alle anderen in sich schliessen und von denen alle anderen abgeleitet sind. Was Kronos und Rhea auf metaphysischem Gebiete, das ist Okeanos und Thetis im irdischen Bereiche: der alles einschliessende, alles umfassende. Okeanos ist der Vater der Flüsse und speist das Meer (Il. XXI 196 f.). Er ist die Genesis selbst für die Götter, vielleicht als ihre physische Quelle, vielleicht als der äussere Rahmen jener Welt, der sie wie die Menschen angehören und über welche hinaus man nicht versuchte sie sich als existierend zu denken. Zeit und Raum, unvollkommen aufgefasst, mochten dem mit Abstractionen noch nicht vertrauten menschlichen Geiste beschränkter und weniger umfassend erscheinen, als der grosse, alles in sich schliessende Okeanos; und so mag es denn des Dichters Absicht gewesen sein,[158]) Okeanos und Tethys als die wirklichen ersten Eltern der Götter zu bezeichnen (Il. XIV 246. 201. 302). Dafür spricht auch der Name μήτηρ, welchen Hera der Tethys in einem Zusammenhange gieht, der es etwa so viel sein lässt, wie „unsere Mutter Tethys" (Il. XIV 201. 302).[159]) In dieser Auffassung liegt vielleicht der Keim des späteren kosmogonischen Systemes, welches in dem Wasser das Urprinzip aller Dinge erkannte (vergl. auch Il. VII 99).[159a]) Auch Okeanos fehlt es nicht an Persönlichkeit; er nimmt Hera als Kind zu sich und erzieht sie in seinem Reiche (Il. XIV 201—205); er kann von Hypnos in Schlaf gelullt werden; seine Töchter sind Eurynome und Perse (Il. XVIII 398. Od. X 139); auch ehelichen Zwistes ist er fähig (Il. XIV 302—306). Wenn es demnach nicht Mangel an Persönlichkeit sein kann, weshalb Okeanos von den durch Themis erfolgten Einladungen

157) Vgl. Welcker gr. Götterl. I S. 140 ff., dessen Ansichten über Kronos auch Gladstone im Advertissement des III. Bd. sich aneignet.

158) Es war aber nicht die volksmässige Ansicht. Vgl. Bergk in N. Jahrb. LXXXI u. LXXXII 6. S. 392.

159) Selbst ihr Name (Τηθύς von θῆσθαι Döderlein Gloss. § 2349. Curtius Grundz. der gr. Etym. I Nr. 307) scheint diese Bedeutung zu haben.

159a) Vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. S. 78 der Ausg. v. Autenrieth.

zu der Versammlung im 20. Ges. der Ilias ausdrücklich ausgenommen wird; so muss der Grund hiefür in einem anderen Umstande gelegen haben. Nun ist Okeanos auch nicht in die grosse Verloosung, durch welche die Welt zwischen die Kroniden-Brüder getheilt wurde, mit eingeschlossen. Das zeigt von neuem, dass er ausserhalb ihrer Herrschaft und unabhängig ist; er bildet den Rahmen der sichtbaren Welt, während sie Theile des innerhalb dieses Rahmens befindlichen Gemäldes sind.

§. 48. Die zwölf olympischen Götter.

Die olympischen Gottheiten finden wir gewöhnlich in der Zwölfzahl dargestellt: 1. Zeus, 2. Hera, 3. Poseidon, 4. Pallas Athene, 5. Apollon, 6. Artemis, 7. Hermes, 8. Hestia, 9. Ares, 10. Aphrodite, 11. Hephästos, 12. Demeter. Aber Homer weiss weder von dieser Zahl und Anordnung noch von der Unterscheidung zwischen *dii maiores* und *dii minores*. Er setzt uns auch nicht in den Stand für diese Zahl mit Bestimmtheit eine andere zu setzen; aber annähernd lässt sich die Zahl der olympischen Götter angeben. Denn als Thetis den Hephästos besucht, findet sie diesen mit der Anfertigung von zwanzig *τρίποδες* beschäftigt, die ringsum an der Wand des wohlgebauten Göttersaales stehen sollen und die er mit Rädern versieht, damit sie aus eigenem Antriebe in der Versammlung der Götter ihren Platz einnehmen (Il. XVIII 373). Was diese *τρίποδες* auch sein mögen; es sollte doch die Zahl derselben wahrscheinlich mit der Zahl der gewöhnlichen olympischen Versammlung übereinstimmen. Gewöhnlich hält man sie für Wein-Bowlen, die auf drei Füssen standen; aber aus zwei Gründen scheint es sich mehr zu empfehlen sie für Sitze zu halten,[160]) wie der Dreifuss der Priesterin des Apollon zu Delphi; erstens, weil sie ringsum an der Wand stehen und zweitens, weil sie sich für die Versammlung der Götter von selbst hinstellen sollen (Il. XVIII 376). Die Vorstellung, dass die *τρίποδες* sich hinstellen, einer offenbar für jede Gottheit, um daraus zu schöpfen, verträgt sich nicht mit der classischen Darstellung des Mundschenkes, der von der linken zur rechten sich wendend einem jeden den Becher füllt (Od. III 339).[161]) Auch scheint das Wort *ἀγών* für eine blosse Tischgesellschaft nicht geeignet zu sein;

160) Vgl. Faesi zu Il. XVIII 374.
161) Vgl. Ameis z. d. St.

wir haben vielmehr die Zusammenkünfte der Götter im Olympos als politische Versammlungen zum Zwecke der Weltregierung zu betrachten,[162]) bei denen Speise und Trank nur etwas accessorisches waren. Jedenfalls hat die Zahl zwanzig eine Beziehung auf die Zahl der Götter, welche die gewöhnliche olympische Götterfamilie bilden; und der Text der homerischen Gedichte zeigt auch zur Genüge, dass zwanzig ungefähr die Zahl der olympischen Götter war. Von den zwölf in späterer Zeit anerkannten olympischen Göttern müssen mit Ausnahme von Hestia und Demeter alle als unzweifelhaft olympisch bei Homer angenommen werden. Denn alle nehmen am troischen Kriege Theil und treten im Olympos auf. Zu diesen zehn können wir ausserdem hinzufügen:

1. Leto, die schon als Gemahlin des Zeus (Il. XXI 499) eine olympische Göttin ist. Ihre Stellung berechtigt sie ausserdem im troischen Kriege, in welchem mit der einzigen Ausnahme der furchtbaren localen Macht des Skamandros nur olympische Götter beschäftigt sind, Partei zu nehmen. Ein anderer Grund ist, weil der Anspruch Diones als einer olympischen Göttin feststeht, die in mancher Beziehung eine ähnliche, aber der Leto entschieden untergeordnete Göttin ist.

2. Dione, Mutter der Aphrodite, nimmt ihre verwundete Tochter in den Olympos auf und nennt sich in ihrer Trostrede ganz bestimmt als eine von den Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες (Il. V 383). Sie wird hier δῖα θεάων genannt, ein Titel, der zweimal Athene verliehen ist, aber bisweilen auch secundären Gottheiten, wie Kalypso und Kirke. Entweder als unbedeutende oder als vermuthlich noch nicht hinreichend nationalisierte Gottheit hat sie in dem Verzeichnisse der Götter im 14. G. der Ilias (312—328) keinen Platz gefunden.

3. Iris. Die Gründe ihres Anspruches s. oben § 32.

4. Themis hat das Amt zur olympischen Versammlung einzuladen; auch war hier ihr gewöhnlicher Aufenthalt; denn sie ist die erste, die von Hera bei ihrem Eintritt in die olympische Versammlung bewillkommt wird (Il. XV 88).

5. Ueber Aidoneus oder Hades s. oben § 38.

6. Hebe ist freilich keine hervorragende Persönlichkeit in den Gedichten; aber über ihre olympische Würde kann kein Zweifel sein. Sie verrichtet ihr Amt als Mundschenkin in der

162) Olympos § 58.

olympischen Versammlung (Il. IV 2); sie hilft Hera im Olympos bei der Zurüstung ihres Wagens (Il. V 721) und Ares beim Bade (Il. V 905). Sie ist nach dem ohne Grund angezweifelten[163]) Verse Od. XI 604 Tochter des Zeus und der Hera; auch beruht ihre Göttlichkeit darauf, dass sie Gemahlin des Herakles ist (Od. XI 603).

7. Eine zweite Gottheit von ähnlichem Range ist Päeon. Bei zwei Gelegenheiten heilt er im Olympos die Wunden des Hades (Il. V 398—402) und des Ares und wird zur Ausübung seines Amtes wie jemand, der gewöhnlich im Olympos anwesend ist, gerufen (Il. V 899). Sein olympischer Charakter ist also unzweifelhaft; denn nur göttliche Personen sind fähig olympische Dienste zu übernehmen. Durch seine Heilkunst steht er in derselben Beziehung zu Apollon,[164]) wie Hephästos durch die Geschicklichkeit seiner Hände zu Athene. Auch ist er Synonymos des παιήων, der ebenfalls eine besondere Beziehung zu Apollon hat.[164a]) Wie die Phäaken als ein Geschlecht des Poseidon bezeichnet werden (Od. XIII 130), so die Aegypter als ein Geschlecht des Päeon (Od. IV 232).[164b])

§. 49. Andere dem olympischen Staate angehörende Gottheiten und Classification der olympischen Götter.

Ausser den genannten Gottheiten, denen die Gedichte unzweifelhaften und directen Anspruch auf Sitze im Olympos verliehen zu haben scheinen, können auch noch einige andere Gottheiten, wenn auch durch einen weniger einfachen und klaren Process, als olympische nachgewiesen werden.

8. Die erste von diesen ist Demeter, über deren olympischen Rang § 39 zu vergleichen ist.[165])

9. Helios. Sein Antheil an der Episode des Ares und der Aphrodite (Od. VIII 270. 302) schliesst nicht nothwendig seinen Aufenthalt im Olympos in sich; aber dieser ist durch Od. XII 374—388 deutlich genug bezeichnet. Denn gleich nach Empfang

---

163) Von Nitzsch Anm. III S. 336 und Dindorf zu den Scholien.

164) Olympos § 13. 164a) Preller gr. Mythol. I S. 170.

164b) Vgl. Nitzsch zu Od. IV 232.

165) Nach Nägelsbach hom. Theol. II 26 und Welcker gr. Götterl. I S. 239 gehören jedoch Demeter und Dionysos den nicht-olympischen Gottheiten an.

der Nachricht von dem an seinen Rindern verübten Frevel wendet er sich an die olympische Versammlung und erhält von Zeus eine Antwort.

Noch für drei andere Personen ist der Vermuthung Raum gegeben, dass der Dichter ihnen olympischen Rang verleihen wollte. Es sind Dionysos Persephone und Eris. Denn Hestia entbehrt so ganz der Persönlichkeit,[166]) dass sie gar nicht in Frage kommen kann. Dagegen ist sie im homerischen Hymnus auf Aphrodite schon vollständig personificiert (22—32).

Ueber 10. Dionysos und 11. Persephone s. oben § 46 und 40.

12. Eris steht zweifelhaft auf der Grenze zwischen einer blossen Figur und einer wirklichen Persönlichkeit. Sie ist Dienerin und Schwester des Ares (Il. IV 441); in der furchtbaren Schlacht des 11. G. der Ilias ist sie allein gegenwärtig, um sich daran zu erfreuen (Il. XI 73. 74; vgl. auch Il. IV 440), während die übrigen Götter auf Geheiss des Zeus sich in ihre olympischen Wohnungen zurückgezogen haben; und Il. XI 3 ff. feuert sie, von Zeus gesendet, die Griechen zum Kampfe an. Andererseits ist das Wort *ἔρις* bei Homer das gewöhnliche Wort für „Kampf“ und selbst für den Kampf der Götter (Il. XX 66). Aber dennoch ist sie noch um einige Grade von der Familie des Phobos Deimos und Kydoimos entfernt. Phobos, der Sohn des Ares, ist Il. XIII 299 freilich ebenso bestimmt personificiert wie Eris; aber die Wirkung dieser einen Stelle wird durch andere, in denen er blosse Figur ist, wieder aufgehoben.

Eine andere Form dieser Gottheit wird uns unter dem Namen der *πτολίπορθος Ἐνυώ* vorgeführt, die als kriegerische Gottheit mit Athene im Gegensatz zu der weibischen Aphrodite erwähnt wird (Il. V 333) und die mit Ares die Troer zum Kampfe führt (Il. V 592). Aber während Ares die schreckliche Lanze trägt, führt sie eine noch schattenhaftere Form, als ihre eigene ist, die des *Κυδοιμός*.[167]) Die Identität ihres Namens mit *Ἐνυάλιος* oder Ares und ihre Vereinigung mit diesem in der Führung der Troer stellen sie in eine sehr enge Beziehung zu demselben, und diese kann keine andere sein als die auch der Eris zugewiesene.[168])

166) Vgl. auch Ameis zu η 153 im Anh. und zu ξ 159 im Anhange.

167) Faesi zu Il. V 593.

168) Nach Nitzsch Anm. II S. 64 ist sie der tobende Krieg.

Wenn der Dichter beabsichtigte, die Zahl des olympischen Hofes auf genau zwanzig zu beschränken, so wird die Wahl für den zwanzigsten Platz mit mehr Recht auf Eris als auf Dionysos oder Persephone fallen. Es scheint jedoch eine so genaue Präcision in der Angabe der Zahl nicht Homers Weise zu sein;[169]) die zwanzig Tripoden sind also vielmehr als eine allgemeine Zahlenangabe zu betrachten, und mit dieser stimmen die Thatsachen der Gedichte im wesentlichen überein.

Die Gottheiten, welche als dem olympischen Hofe angehörend auch als die eigentlich olympischen bezeichnet werden können, lassen sich in folgende Classen eintheilen:

I. Solche, welche ihre Basis in der Tradition haben:
  1. Athene, 2. Apollon, 3. Leto, 4. Iris.

II. Gottheiten mit traditioneller Basis, aber vorherrschend mythologischer Entwicklung:
  1. Zeus, 2. Poseidon, 3. Hades, 4. Artemis, 5. Persephone*.

III. Eigentlich mythologische Gottheiten:
  1. Hera, 2. Ares, 3. Hermes, 4. Hephästos, 5. Aphrodite, 6. Demeter, 7. Themis, 8. Helios, 9. Päeon, 10. Dione, 11. Hebe, 12. Eris oder Enyo*, 13. Dionysos.*

Die mit dem Asteriskos bezeichneten scheinen einen mehr oder weniger zweifelhaften Anspruch auf den Sitz im Olympos zu haben.

§. 50. Classification der ausserhalb des Olympos stehenden Götter.

Die übermenschlichen Wesen bei Homer ausserhalb des Olympos lassen sich folgendermassen classificieren, wobei jedoch zu bemerken ist, dass einige unbedeutende Gottheiten, welche Naturkräfte darstellen, wenn sie vollständig personificiert sind, bei hohen Gelegenheiten ebenfalls im Olympos erscheinen.

1. Die grösseren Personificationen von Naturkräften: Okeanos und Tethys, Kronos und Rhea, Uranos und Gäa, Nereus und Amphitrite; und von Ideen: Keren und Moira (vgl. 5. Classe), Oneiroi, Hypnos, Thanatos, Deimos, Phobos, Ossa, Kydoimos.

Bei einigen von diesen ist der Process der Personification

169) Aoidos III § 2.

vollständig entwickelt, bei anderen hat er kaum begonnen. So ist *Φόβος* Il. XIII 299 Sohn des Ares; in Il. XV 119 sind dagegen *Φόβος* und *Δεῖμος* seine Rosse und Il. IV 440 erscheinen sie mit Eris in einer zwischen Persönlichkeit und Allegorie schwankenden Form, gerade so wie Eris nebst Alke und Joke auf der Aegis der Athene (Il. V 740). In allen diesen Fällen sehen wir das Werk dichterischer Thätigkeit vor sich gehen.

2. Die kleineren Personificationen von Naturkräften sind: a) die Winde,[170] b) die Flüsse,[171] c) die Nymphen der Wiesen, d) der Quellen, e) der Haine, f) der Berge,[172] g) des Meeres.

3. In eine besondere Classe stellen wir die Gottheiten, welche der fremden Sage anzugehören scheinen und nicht völlig naturalisiert sind. Sie haben in der mythischen Geographie der Odyssee ihren Sitz und werden hier mit Odysseus und Menelaos in Berührung gebracht. Obgleich ausserhalb des homerischen Systems stehend, sind sie dennoch durch gewisse Verbindungsglieder mit der griechischen Mythologie in Beziehung gesetzt; dahin gehört, wenn der Dichter Kirke zur Tochter des Helios macht (Od. X 136 ff.) und Kalypso mit Hermes in verwandtschaftliche Beziehung setzt.[173] Die Gottheiten dieser Classe sind: a) Proteus, b) Leukothoe, c) Aeolos (?), d) die Seirenen, e) Kalypso, f) Atlas, g) Kirke, h) Aeetes, i) Maia, k) Perse, l) Eidothea, m) etliche Nymphen (Od. I 71. XII 132. 133).

4. Die Personificationen, welche die Tradition des bösen Prinzipes repräsentieren, s. oben § 33.

5. Als Diener der Gerechtigkeit, die dem metaphysischen oder moralischen Bereiche angehören: a) *Κῆρες*, die dem Reiche der Ideen angehören, welche durch Homers *Αἶσα* und *Μοῖρα* bezeichnet sind. b) *Ἅρπυιαι*. c) *Ἐριννύες*.

6. Ausser allen diesen haben wir noch eine Classe von Wesen, die in der Mitte zwischen Göttern und Menschen stehen.

Einige der obigen bedürfen noch einer besonderen Erörterung.

---

170) Nägelsbach hom. Theol. II 12.
171) Ebendas. II 10.
172) Ebendas. II 11 und Lehrs pop. Aufs. S. 92 ff.
173) Olympos § 42.

§. 51. Homers Ausdrücke für die Bezeichnung der Idee des Schicksals — *αἶσα*.

Es ist viel leichter eine richtige Auffassung von der Art, wie Homer das Fatum behandelt, zu gewinnen, als sie in einem Systeme zur Darstellung zu bringen (Nägelsbach hom. Theol. Abschn. III). Ausser dem *θέσφατον*[174]) giebt es bei Homer fünf Ausdrücke, mit denen er die Idee des Schicksals bezeichnet: *Κατακλῶθες*,[175]) *Κήρ*, *Μοῖρα*, *Μόρος* und *Αἶσα*; die beiden letzten nur im Sing., die beiden vorhergehenden im Sing. oder Plur.; die *Κατακλῶθες* nur im Plural. Von diesen sind die *Κῆρες* und *Κατακλῶθες* dem Processe der Personification am wirksamsten unterzogen. Die Worte *Μοῖρα* und *Αἶσα*, obgleich ähnlichen Ursprungs, sind in ihrem Gebrauche doch etwas verschieden.

Wir haben Il. XVIII 327 *ληΐδος αἶσα*, Od. XIX 84 *ἐλπίδος αἶσα*, Il. IX 378 *τίω δέ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ*. In allen diesen Fällen ist es klar, dass das Wort nicht bloss einen „Theil" bezeichnet, sondern einen nach einem gegebenen Prinzipe zugewiesenen Antheil. Daher kommt es, dass wir folgende Bedeutungen des Wortes *αἶσα* haben: 1. das ganze Schicksal eines Individuum Il. I 416; 2. ein beachtungswerther Theil des Schicksals eines Menschen, wie sein Tod Il. XXIV 428; 3. das sittliche Gesetz für die Leitung des menschlichen Lebens Il. III 59; 4. das von Zeus ausgehende sittliche Gesetz, *Διὸς αἶσα*, *δαίμονος αἶσα*; 5. dasselbe Gesetz von einer anderen Quelle ausgehend Il. XX 127. Od. VII 197.[176])

Im ganzen scheint in dem Worte *αἶσα* die eigentliche Idee des Fatums am wenigsten ausgedrückt zu sein. Denn das Fatum schliesst dreierlei in sich: 1. eine herrschende Macht über die Menschen; 2. eine von der Gottheit unabhängige Macht; 3. eine Macht, die ideell vom Rechte gesondert dasteht. Nun entspricht Homers *αἶσα* nicht einmal der ersten dieser drei Auffassungen vollständig, da die *αἶσα*, selbst wenn sie von einem Gotte unterstützt wird, durch die Energie eines Menschen überwunden werden kann (Il. XVI 780 vgl. mit XI 192—194. XVIII 455). Die

174) Darüber s. Nägelsbach hom. Theol. S. 127 f. der Ausg. v. Autenrieth.

175) Seit Bekker *κατὰ Κλῶθες*. Vgl. Buttmann Mythol. I S. 293.*

176) Ueber Etymologie und Bedeutung von *αἶσα* ist Döderlein hom. Gl. II S. 18 f. und Nägelsbach hom. Theol. III 2 der Ausg. von Autenrieth zu vergleichen.

einzigen Beispiele, wo wir die αἶσα mit einer Art unerbittlicher Gewalt begabt finden, sind solche wie Il. XX 127, wo sich die αἶσα auf die Todes-Krisis des Achilleus bezieht. Eben so scheint Od. VII 197 αἶσα und κατακλῶθες eine euphemistische Bezeichnung für „Tod" zu sein.[177]) Der Tod aber, das ist die klare Lehre der Gedichte, kann von den Sterblichen nicht abgewandt werden, obwol es verschiedene Weisen giebt, in denen ihm entgangen werden kann: erstens durch temporäre Hinausschiebung desselben; zweitens durch Versetzung in den Olympos, wie bei Ganymedes; drittens durch Wiederbelebung, wie bei Kastor und Polydeukes. Nur Athene ist eine Macht über den Tod zugeschrieben (Od. IV 753).[177a]) Aber auch hier scheint mehr die Macht einer nachfolgenden Befreiung vom Tode (ἔπειτα), als die einer völligen Befreiung vom Gesetze des Todes gemeint zu sein. Auch Il. XVI 434 ff. handelt es sich für Zeus nicht darum, das Gesetz des Todes im Interesse des dem Todesverhängnisse anheimgefallenen Sarpedon zu widerrufen, sondern das seinem Lieblinge bevorstehende Uebel zu verschieben, indem er ihn aus dem Bereiche des Kampfes entfernt. Auch Hephästos, freilich eine Gottheit von beschränkter Macht, wünscht nicht den Achilleus vom Tode zu befreien, sondern ihn vor seiner Schicksalsstunde zu verbergen (Il. XVIII 464). Das Gesetz des Todes ist also ein unverbrüchliches und somit auch die αἶσα des Todes; aber die αἶσα steht fest, weil der Tod feststeht und nicht umkehrt. Im ganzen scheint die αἶσα bei Homer eine beschränkte und zweifelhafte Verbindung mit der Idee des Schicksals zu haben. Sie kann überwunden werden, wie es von den Griechen nach der Schlacht bei den Schiffen geschieht (Il. XVI 780); und der Grund hiervon mag sein, dass ihre Bedeutung sich stark nach der Seite eines moralischen Gesetzes neigt,[178]) das einer blossen Gewalt entgegengesetzt ist. Das tritt wenigstens in der Bedeutung des Wortes αἴσιμος hervor: αἴσιμα εἰδέναι ist fast soviel als „ein guter Mann sein". Der vorherrschende Sinn des Wortes αἶσα ist also „das verordnete Gesetz des Rechten," und als solches lässt es sich auch brechen.

177) Ueber die etwaige Personification der αἶσα in den beiden zuletzt erwähnten Stellen s. Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 123.

177a) Vgl. aber Olympos § 28 Anm. 60c.

178) Döderlein hom. Gl. II S. 18.

§. 52. *Μοῖρα.*

In dem Worte μοῖρα liegt dagegen der Begriff Schicksal, in dem Sinne, welcher sich der fatalistischen Ansicht nähert. Hier ist die moralische Idee in fast allen Fällen untergeordneter Art und in wenigen ist sie gänzlich unterdrückt.

Wie αἶσα, so bedeutet auch μοῖρα eigentlich „Antheil" Od. XX 171. Il. X 253. Die Sphäre seiner Bedeutung ist aber viel weiter, als die von αἶσα. Es bezeichnet nicht bloss das Schicksal eines einzelnen Menschen, wie Il. I 416 das Wort αἶσα. Obwol der Dichter μοῖρα für einen Menschen bestimmen kann, so ist es doch nicht die μοῖρα des Menschen (Il. XXIV 209). Die verschiedenen Bedeutungen von μοῖρα sind aber folgende: 1. Die Schicksalsmacht als gesonderte Form. In dieser Bedeutung schwankt μοῖρα zwischen einer Abstraction und einer Person; es kommt jedoch der letzteren näher als das Wort αἶσα (Il. XXIV 209).[179] 2. Es bezeichnet mit Rücksicht auf die Menschen ein allgemeines Gesetz (Od. XX 76. Il. III 182). 3. Mit einem Epitheton kann es „Unglück" bezeichnen (Il. XII 116). 4. Es dient zur Bezeichnung des Todes Od. XI 560, ohne Zusatz; oder in der Form 5. μοῖρα θανάτοιο Od. II 100 oder θάνατος καὶ μοῖρα Il. III 101; 6. oder zur Bezeichnung von irgend etwas für die Menschheit bestimmtem, wie μοῖρα ὕπνου Od. XIX 592. 7. μοῖρα wie αἶσα kann sein Beschluss, Wille, Verhängnis der Götter Od. XI 292 μοῖρα θεοῦ, wo θεός entweder Zeus oder Apollon ist; μοῖρα θεῶν Od. III 269. XXII. 413. Aber μοῖρα findet sich nie mit dem Namen einer olympischen Gottheit direct verbunden. 8. Obgleich μοῖρα im allgemeinen keine Beziehung zur moralischen Idee hat, so ist es doch nicht immer so; denn in Od. XXII 413 enthält μοῖρα θεῶν ein sittliches Element, wie aus den Worten des Odysseus οὔ τινα γὰρ τίεσκον κτέ. hervorgeht. Ebenso Od. XXII 54, wo Eurymachos den Tod des Antinoos als einen moralisch gerechtfertigten anerkennen will. 9. μοῖρα hat auch die Bedeutung von κόσμος Il. XIX 256. X 169; κατὰ μοῖραν ist gewöhnlich „nach Gebühr und Schicklichkeit" *(with propriety)*; κατ' αἶσαν „nach Recht und Billigkeit" *(with right)*.

Es giebt einige feine Unterschiede zwischen μόρος und μοῖρα: 1. Ersteres wird nie von Homer personificiert und nähert sich auch

179) Näheres hierüber s. bei Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 125.

nicht der Personification. 2. Es hat die Bedeutung von Tod, wie *mors* (Il. XVIII 465. XXI 133). 3. Es ist nie mit einer Gottheit verbunden; also nie μόρος θεῶν oder Διός. 4. Wir haben keinen Fall, dass etwas ὑπὲρ μοῖραν gethan wird, wiewol es bisweilen gefürchtet wird, wie Il. XX 336. Aber wir haben ὑπὲρ μόρον Od. I 35. Il. XX 30. XXI 517. II 155.

§. 53. Das Verhältnis der Götter zur μοῖρα.[180])

Im ganzen scheint es sehr wahrscheinlich, dass Homer die Vorstellung von einem ausserhalb alles göttlichen und menschlichen Willens stehenden Gesetze, das so mächtig war diesen zu überwinden, nicht hatte. Denn da er den göttlichen Willen immer als entscheidend und über das menschliche Schicksal herrschend dargestellt hat, so kann er schwerlich die Möglichkeit eines erfolgreichen Widerstandes des Menschen gegen die Gesetze des Schicksals angenommen und zu derselben Zeit das Schicksal als eine von dem göttlichen Willen unabhängige und über demselben stehende Macht betrachtet haben. Der ursprüngliche Begriff von μοῖρα und *fatum* scheint auch, genauer geprüft, nicht übereinzustimmen. Die μοῖρα ist eine nach dem Gesetze eines moralischen Zweckes gemachte Vertheilung; sie kann nicht, ohne ihrer Natur untreu zu werden, blind sein (Il. XXIV 49). Das *fatum* aber ist der Beschluss ohne *ratio*, das *sic volo, sic iubeo.* Die Argumente für ein entgegengesetztes Resultat finden sich bei Nägelsbach hom. Theol. III 7—9; aber sie sind nicht überzeugend. Die durch die τάλαντα des Zeus (Il. VIII 69. XXII 210) erhobene Frage ist nicht die, welche Kräfte es sind, die über den Lauf der Dinge entscheiden; sondern die Frage ist: welches ist des Zeus Vorkenntnis von dem Laufe der Dinge?[181]) Ferner dürfen wir nicht annehmen, dass, weil eine Gottheit den Lauf des Schicksals beklagt, deshalb jener Lauf in Widerspruch mit der allgemeinen Ansicht und Entscheidung des Olympos stehe. Und wenn wir gewöhnlich die Götter mit der μοῖρα gemeinschaftlich handeln finden, so ist dadurch noch nicht die Annahme gerechtfertigt, dass sie Diener der μοῖρα seien. Viel natürlicher ist vielmehr die Annahme, dass die μοῖρα, der sie Effect geben, der göttliche

180) Die litterarischen Nachweisungen zu diesem Paragraphen finden sich bei Nägelsbach hom. Theol. S. 120 f.

181) Vgl. auch Faesi zu Il. VIII 69.

Wille selbst sei,[182] zumal da es zweifelhaft ist, ob, wenn wir einzelne Götter wie Poseidon und Apollon mit der μοῖρα gemeinschaftlich handeln sehen, dies je von den Göttern im allgemeinen und ihren höchsten Beschlüssen so dargestellt wird.

Und um die vorliegende Frage zu lösen, was kann vernünftiger sein, als auf die Haupthandlung der Gedichte hinzublicken und die Frage aufzuwerfen: welche Macht oder welcher Rathschluss wirkt durch das Medium ihrer Maschinerie als eines Ganzen? In der Ilias ist es Διὸς βουλή (Il. I 5), die Entscheidung des Olympos, in die Zeus seine eigne entgegengesetzte Neigung wohlweislich hatte aufgehen lassen. In der Odyssee ist es die Entscheidung desselben Tribunals (I 20. 45. 77. XXIV 479).[183] Im ganzen können wir daher nicht anders glauben, als dass in Homers Tagen die Suprematie der Gottheit als eines Ganzen und die Freiheit des Menschen sicherlich noch nicht umgestürzt waren. Aber andererseits können wir auch nicht erwarten, bei Homer eine klare Vorstellung von der Majestät des göttlichen Willens, als der Kraft die das Universum bewegt, zu erhalten. Das ist eine christliche Ansicht. Homers Fatum kann daher, logisch aufgefasst, immerhin einen Keim in sich schliessen, der sich später zu der Idee einer ausserhalb der Gottheit stehenden und dieselbe überwindenden Macht erweiterte (Aesch. Ag. 996 ed. Wellauer. Herod. I 91).

§. 54. Die kleineren Personificationen der Naturkräfte.

Bei den Griechen wie bei Homer hatten jeder Baum, jede Quelle, kurz alle leblosen Dinge ihre in ihnen wohnende Gottheit. Homer stellt jedoch die Kindheit dieses Systemes dar, und wiewol er viele anderen localen Kräfte personificiert, giebt er keiner derselben eine so thätige Persönlichkeit wie den Flüssen. Odysseus wendet sich in seiner Noth an den Gott des Flusses auf Scheria und wird erhört (Od. V 445. 451). Simoeis wird von Xanthos oder Skamandros persönlich angeredet (Il. XXI 308), und Skamandros selbst vermöge seiner localen Macht kämpft mit Hephästos (Il. XXI 136 ff.). Der Spercheios wird von Achilleus in

182) Auch Welcker gr. Götterl. I S. 183 ff. führt den Satz aus, dass Möra und Gottes Wille oder Wirken eins seien.

183) Dass aber in anderen Stellen der Einfluss der Μοῖρα auf die Handlung, sogar in Hauptwendepuncten ausgesprochen wird, darüber vgl. Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 145 f.

Troas angerufen (Il. XXIII 144). Die beständige Bewegung der Flüsse scheint diese mehr als jeden andern Naturgegenstand mit der Idee des Lebens zu verbinden, und daher mag es sich auch erklären, dass während Homer die Flüsse selbst zu Persönlichkeiten erhebt und in Thätigkeit bringt, andere Naturgegenstände, als Quellen, Wiesen und Haine, nur die Wohnstätten für den in ihnen wohnenden Genius sind. In der grossen Versammlung der Götter im 20. G. der Ilias sind alle vertreten. Die Flüsse jedoch sind, wie es scheint, in Person gegenwärtig, während die übrigen durch ihre einwohnenden Geister vertreten werden (Il. XX 7 ff.).

Die *Ἅρπυιαι* sind nichts als personificierte Sturmwinde (Nägelsbach hom. Theol. II 12. Friedreich Real. S. 667). Die Harpyie *Ποδάργη* ist personificiert, sofern sie dem Zephyros die zwei Rosse des Achilleus Xanthos und Balios gebiert (Il. XVI 150. XIX 400). Sie nehmen, wie die Winde überhaupt, einen nur untergeordneten Antheil an der Erfüllung moralischer Zwecke. Die classische Stelle für die Harpyien ist Od. XX 61—79. Penelope bittet, dass sie entweder durch die Pfeile der Artemis sterben, oder dass eine *θύελλα* sie forttragen und in den Okeanos, d. i. an dem Orte des Todes, niederwerfen möge. Dann fährt sie fort, ie letztere Todesart durch die Erzählung von den Töchtern des Pandareos zu erläutern, welche die Harpyien entführten und den Erinyen zur Strafe übergaben (77). Die Harpyien sollen hier offenbar dieselbe Stelle einnehmen, welche der *θύελλα* (63) vorher von Penelope überwiesen war, und sie scheinen in dieser Angelegenheit Dienerinnen der Erinyen gewesen zu sein (*ἀμφιπολεύειν* 78). Der einzige andere Fall, wo Homer die Harpyien einführt, ist in einem zweimal vorkommenden Verse (Od. I 241. XIV 371), wo Penelope vermuthet, dass sie Odysseus *ἀκλειῶς* entführt haben. Das vergleicht Friedreich sehr gut mit Hiob XXVII 20. 21.

§. 55. Die Erinyes.

Die Stellung der Erinyes, welche von grosser Wichtigkeit ist, verdient eine um so sorgfältigere Prüfung,[184]) da sie oft missverstanden wird. Es ist ganz unzureichend von diesen Wesen zu sagen, dass sie die Rächerinnen der Verbrechen sind (Friedreich

184) Litterarische Nachweisungen über die Erinyen s. bei Nägelsbach hom. Theol. S. 265 Anm. **

Real. S. 677), oder dass sie das Glück der Sterblichen beneiden oder die Autorität der Eltern schützen (ebendas. S. 220).

Die auf die Erinyen bezüglichen Thatsachen bei Homer sind folgende: 1. Amyntor, Vater des Phönix, rief die Erinyen an, dass Phönix kinderlos bleibe; und diesen Fluch erfüllten die Götter und *Ζεὺς καταχθόνιος* und *ἐπαινὴ Περσεφόνεια* (Il. IX 449—457). 2. Die furchtbare Erinys (*ἠεροφοῖτις*), welche im Erebos den Fluch der Mutter des Meleagros gehört, brachte diesem den Tod, als er sich erst im letzten Augenblicke und durch grosse Versprechungen zur Vertheidigung des hartbedrängten Kalydon hatte erweichen lassen (Il. IX 565—603).[185] 3. Iris erinnert den widerspänstigen Poseidon daran, dass die Erinyes die Rechte des Erstgebornen schützen, und Poseidon gesteht, dass sie *κατὰ μοῖραν* gesprochen und giebt nach (Il. XV 204 ff.). 4. Agamemnon wirft die Schuld seiner Verblendung auf Zeus, Moira und die Erinyes (Il. XIX 87). 5. Derselbe Agamemnon ruft Zeus, Gäa und Erinyes, die unter der Erde die Meineidigen strafen, in Betreff der Briseis zu Zeugen an (Il. XIX 258—260). 6. Die Erinyes verhindern das weissagende Ross des Achilleus fernere Enthüllungen zu machen (Il. XIX 418). 7. In der Theomachie macht Athene dem von ihr zu Boden geworfenen Ares seinen Trotz zum Vorwurfe und fügt hinzu, er möge die Erinyes seiner erzürnten Mutter Hera ganz ausbüssen (Il. XXI 410—414). 8. Telemachos fürchtet, wenn er seine Mutter fortsende, die Rache der von ihr angerufenen Erinyes (Od. II 135 ff.). 9. Oedipus hatte Jammer und Elend ohne Maass durch die Erinyes seiner Mutter Epikaste (Od. XI 279. 280). 10. Melampus, ein reicher Unterthan des Neleus in Pylos, wird ein ganzes Jahr im Hause des Phylakos gefangen gehalten, wegen der Tochter des Neleus und der schweren *ἄτη*, die ihm die *δασπλῆτις*[186] Erinys ins Herz gab (Od. XV 232. 233). 11. Odysseus ruft gegen den frechen Antinoos den Zorn der Götter der Bettler und den der Erinyes an (Od. XVII 475. 476). 12. Die Harpyien überliefern die Töchter des Pandareos den Händen der Erinyes (Od. XX 78).

Unter diesen zwölf Fällen, in denen die Erinyen auftreten, finden wir solche, in denen sie in Conflict selbst mit der Gott-

185) Friedländer Philol. IV 583, Moritz de Il. libr. IX suspic. crit. Progr. Posen 1859 und Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 151 Anm. 28 halten die Stelle für interpoliert.

186) Ueber dieses Beiwort vgl. Ameis zu *ο* 234 im Anhange.



heit treten. So Il. XIX 418, wo man gewöhnlich meint, dass die Erinyen sich ins Mittel legen, um Xanthos zu verhindern, dass er dem Achilleus nicht zuviel verkündige. Aber sie mischen sich sonst nirgends ein, um eine Sache zu verhindern. Es ist vielmehr das durch Hera verletzte Naturgesetz, welches sie durch ihre Dazwischenkunft wiederherzustellen beabsichtigen. Dieselbe Rolle ist ihnen bei den Töchtern des Pandareos überwiesen, welche gegen alle gewöhnlichen Gesetze mit einer solchen Fülle von Gaben überhäuft waren, dass dadurch die sittliche Weltordnung gefährdet wurde; aus diesem Grunde mischen sich die Erinyes ein und entfernen mit Hülfe der Harpyien die Töchter des Pandareos von der Erde (Od. XX 78). Ausserdem war es Hera, welche diesen Mädchen „schöne Gestalt und Verstand vor allen sterblichen Weibern" verlieh. Es scheint fast, als ob sie dadurch in die Prärogative der Aphrodite und namentlich auch der Athene einen Eingriff machte, so dass also die Erinyes auch im Interesse der Aufrechthaltung der olympischen Gesetze in diesem Falle ebenso sich einmischen mochten, wie sie im Streite des Poseidon und Zeus als Beschützerinnen des auch für die Unsterblichen geltenden Primogeniturrechtes auftreten (Il. XV 204). Aber sie treten so wenig in diesem Falle, wie in No. 11 und 4, als Dienerinnen des Zeus oder einer andern Gottheit auf. Wie das Primogeniturrecht des Zeus, so werden auch die mütterlichen Rechte der Hera, die Ares trotz seines Versprechens (Il. V 832—834) durch seinen Uebertritt zu den Troern verletzt hatte, von den Erinyes beschützt.

Dass eine enge Beziehung zwischen den Erinyes und Aidoneus nebst Persephone stattfindet, lehrt Il. IX 569—572 und 449—457. Im ersteren Falle wird das Gebet an Aidoneus und Persephone gerichtet, während Erinys vom Erebos aus es hört; im letzteren Falle findet das Umgekehrte statt. Dadurch sind also Aidoneus und Persephone in eine sehr nahe Beziehung zu der Verwaltung der schon auf Erden vergeltenden Gerechtigkeit gesetzt, und in ihrer Verbindung mit den Erinyes ist die alte Ueberzeugung der Menschheit ausgesprochen, dass sie auf die Mächte der anderen Welt herabblicken muss, wenn es sich um die Wiederherstellung des auf der Erde gestörten Gleichgewichtes handelt; demgemäss finden wir, dass die Erinyes ihren Aufenthaltsort *ὑπὸ γαῖαν* haben und dass ihr Racheramt, das sie gewöhnlich auf der Erde üben, auch in jene andere Welt hineinreicht (Il. XIX 259. 260).

Aus ihrem Charakter als Rächerinnen der gestörten Welt-

ordnung geht in natürlicher Weise ihre Verbindung mit dem Schicksale hervor (Il. XIX 87).

Dem Menschen gegenüber sind die Erinyes ebenfalls nicht die Verwalterinnen der Sittengesetze selbst, sondern die Beschützerinnen ihrer Heilighaltung. Sie bestrafen die Verletznug der Rechte der Armen (Od. XVII 475. 476), der Rechte eines Vaters (Il. IX 449—457) und einer Mutter (Od. II 135). Am deutlichsten zeigt sich aber ihre hohe Function in solchen Fällen, wo auf beiden Seiten gefehlt ist. Der Vater des Phönix gab durch eignen Fehltritt die ursprüngliche Veranlassung zu dem gegen ihn verübten Unrechte. Aber nichts destoweniger wird Phönix bestraft, weil die Bitte des Vaters nicht als eine persönliche Gunst, sondern als die Vertheidigung der durch den Incest seines Sohnes verletzten ὑψίποδες νόμοι (Soph. Oed. R. 866) zu betrachten ist (Il. IX 449—457). Als Althäa den Beistand der Erinyes erhielt, hatte sie gleichfalls zu leiden; sie war genöthigt, die Hülfe des Sohnes anzuflehen, auf dessen Haupt sie kurz zuvor das Strafgericht herabgerufen hatte. Ihre Bitte selbst war also unnatürlich und grausam, so dass die Erfüllung derselben üble Folgen für sie hatte. Aber auch Meleagros hatte durch den Mord eines nahen Verwandten gefehlt, daher bleibt auch für ihn die Strafe nicht aus. Er erhielt die versprochenen Geschenke nicht (Il. IX 598). Oedipus und Epikaste haben beide gegen das Sittengesetz, obwol unwissend (αἰδρείῃσι νόοιο) gefehlt. Letztere büsst sogleich mit dem Tode; aber Oedipus wird auf Erden von den Erinyes der Mutter verfolgt (Oed. XI 279. 280); nicht etwa weil die Mutter einen Fluch auf ihn geladen, denn davon hören wir in diesem Falle nicht, sondern weil die Erinyes die heiligen Rechte der Mutter dem Sohne gegenüber schützen. Der Fall des Melampus endlich zeigt, dass die Erinyes wie die Ate in gewisser Weise auch die Verletzung der Gesetze der Klugheit bestrafen. Denn die Wegführung der Rinder wurde doch wahrscheinlich nicht als ein moralisches Vergehen betrachtet, sondern als eine Thorheit. Sodann ist zu beachten, dass in diesem Falle die Erinys die schwere Verblendung (ἄτη βαρεῖα) ins Herz giebt (Od. XV 233). Dem mag die Idee zu Grunde liegen, dass, wenn der Geist bereits zu sündigen geneigt ist, die vergeltende Gerechtigkeit die Form der Ermuthigung und Anreizung zum Bösen annehmen kann, wie wir dies in der Verhärtung der Gemüther der Freier durch Athene bereits gesehen haben (Olympos § 27).

Die Erinyes sind also die Rächerinnen physischer und moralischer Gesetze zu allen Zeiten, unter allen Umständen und gegen Jedermann. Sie haben nichts mit der Verhütung von Verbrechen zu thun; sondern sie treten als die Werkzeuge der Bestrafung des Verbrechens, besonders auf Erden aber auch in jener Welt auf. Sie sind die geschworenen Dienerinnen einer feststehenden, von allem göttlichen und menschlichen Willen unabhängigen Weltordnung; sie sind selbständige Göttinnen, die nicht im Auftrage des Olympos handeln, und die bisweilen mit mythologischen Gottheiten in Verbindung treten, bisweilen ohne dieselben, bisweilen selbst gegen dieselben handelnd auftreten. Sie sind die Verkörperung der Idee des unwandelbaren Sittengesetzes („*incommutabile est, quod ne ipsi quidem deo mutare liberum est.*“ *St. Bernhard, de Praecepto et Dispensatione sect.* 8).

§. 56. Die Versetzung in den Olympos und die Vergötterung nach dem Tode.

Diejenigen, denen es nothwendig war, die stummen Kräfte der Natur durch eine Gottheit zu beleben, konnten auch nicht umhin, den Menschen, der den Unsterblichen so viel näher stand, zu vergöttern. Wir haben hier hauptsächlich drei verschiedene Arten zu unterscheiden: 1. Die Versetzung in eine andere Welt während des Lebens. 2. Die Vergötterung nach dem Tode. 3. Die Vorstellung von Geschlechtern, die zwischen der Gottheit und den Menschen in der Mitte stehen.

1. Die homerischen Beispiele der ersten Art sind wenige und sie gehören alle einer früheren Zeit an. Ganymedes, der Sohn des Tros, wurde seiner Schönheit wegen in den Olympos erhoben, um daselbst unter den Unsterblichen zu weilen (Il. XX 234). Tithonos, Sohn des Laomedon, wurde ebenfalls dahin versetzt, um Gemahl der Eos zu sein (Od. V 1). Dieselbe führte auch Kleitos, einen Abkömmling des Melampus (Od. XV 250), seiner Schönheit wegen zum Olympos unter die Unsterblichen. Ein ähnlicher Vorgang wie bei Tithonos scheint auch bei Orion stattgefunden zu haben, der Liebling der Eos war, und dessen Laufbahn in Folge der Eifersucht der Götter durch die Pfeile der Artemis ein Ziel gesetzt wurde (Od. V 120 ff.). Diese Sagen scheinen in der griechischen Mythologie plötzlich aufzuhören, und die Vergötterung scheint an ihre Stelle zu treten.

Der Umstand aber, dass in drei Fällen von vieren Eos als die Hauptperson thätig ist, deutet vielleicht auf den orientalischen Charakter dieser Sagen.

2. An der Spitze der nach dem Tode vergötterten Wesen steht Ino, die Tochter des Kadmos (Od. V 333), von welcher auch berichtet wird, dass ihr göttliche Ehre zu Theil wurde. Fast dasselbe wird auch von Kastor und Polydeukes versichert (Od. XI 304); aber sie verrichten nicht wie Ino (Od. V 461) Dienstleistungen gegen Sterbliche. Ino scheint überhaupt mehr einen phönikischen als griechischen Charakter zu haben.[187] Herakles wird zu den Gelagen der Götter zugelassen und mit Hebe vermählt (Od. XI 601 ff.). Aber er ist nicht ganz im Olympos; sein mit Gefühl und Stimme begabtes *εἴδωλον* ist im Hades. So hat der Dichter das gewaltige Wesen des Herakles in zwei wunderbare selbständige Naturen zerlegt,[188] die der Tod von einander scheidet: während der Zeus-geborne Herakles sich zum Himmel erhebt, weilt sein mit Persönlichkeit begabtes Eidolon, in welchem sich seine irdische Laufbahn widerspiegelt, im Reiche der Schatten. Nach dem Vorgange der alexandrinischen Kritiker hält freilich auch Nitzsch (Od. XI 601—604) die auf Herakles bezügliche Stelle der Odyssee für unecht.[189] Aber wo der Dichter es mit Gegenständen zu thun hat, die über den Kreis des gewöhnlichen Lebens und der gewöhnlichen Erfahrung hinaus gehen, kann selbst eine wirkliche Inconsequenz des Dichters nicht befremden, am wenigsten dann, wenn sie unter einem höheren Gesichtspuncte aufgefasst den Charakter einer Inconsequenz verliert.

Schwieriger ist noch der Fall des Orion, der zugleich ein bekanntes Gestirn am Himmel (Od. V 274) und ein Dulder im Reiche der Schatten ist (Od. XI 572 ff.). Minos, der das Amt eines Königs unter den Schatten übt, und Rhadamanthys, der in den glücklichen elysischen Gefilden seine Aufenthaltsstätte hat, nähern sich der Vergötterung.[190] Eine Ansicht über Erechtheus lediglich auf Il. II 550. 551 aufzubauen, dürfte gewagt erscheinen.

Die Genannten bilden das im ganzen unbedeutende Verzeichnis der homerischen Persönlichkeiten, die sich der späteren Classe

187) Achaeis § 15.

188) Ameis zu *λ* 602 im Anhange.

189) Ebenso Nägelsbach Anm. zu Il. III 278 S. 276 f. und hom. Theol. S. 383 der Ausg. v. Autenrieth.

190) Achaeis § 9.

der apotheosierten Heroen nähern. Aber es finden sich auch noch manche andere Zeichen bei Homer, die in derselben Richtung liegen und der späteren Vergötterung der Helden den Weg bahnen. Dahin gehört das dem Menelaos gegebene Versprechen, dass er als Schwiegersohn des Zeus ins Elysion versetzt werden solle (Od. IV 561).[191] Auch Odysseus verspricht der Nausikaa, er wolle sie, wenn er glücklich heimgekehrt sei, sein Lebelang als eine Göttin anflehn (Od. VIII 467). Die Anrufung der Todten war ferner allgemein. Nicht nur Patroklos (Il. XXIII 220), sondern auch die Gefährten des Odysseus werden nach dem Kampfe mit den Kikonen dreimal angerufen (Od. IX 65). Ja den Schatten der Verstorbenen wird ein Opfer dargebracht aus Honig, Milch, Wein, Wasser und Mehl bestehend (Od. X 516 ff.), und Odysseus verspricht bei seiner Rückkehr nach Ithaka ein Thieropfer (Od. XI 26); die Idee ihrer Verehrung wird deutlich ausgesprochen (Od. XI 29).[192]

Die Todten haben also Bewustsein und Thätigkeit; sie werden angerufen; sie können dem Menschen erscheinen; sie empfangen Opfer; sie können den Lebenden Wohlthaten erweisen. In diesen aus verschiedenen Stellen gesammelten Zügen lag das Material für vollständige Vergötterung.[192a]

§. 57. Die gottähnlichen Menschen Homers.

Eine Mittelstufe von Wesen zwischen den Göttern und Menschen hat Homer ausschliesslich in die Odyssee eingeführt. Zu ihr gehören:

1. Die Kyklopen, die Kinder des Poseidon, in denen übermenschliches mit thierischem Leben vereinigt ein gemischtes Resultat von ausserordentlicher Wildheit und kindischem Wesen hervorruft.[193]

2. Die Lästrygonen sind, wie die Kyklopen, grausame Riesen und Kannibalen; aber dadurch, dass sie in Gemeinschaft mit ein-

191) Ueber das Bedenkliche dieser Sage s. Nitzsch Anm. III S. 284. 316. 340—352.

192) Man sehe die eingehenden Erörterungen von Nitzsch Anm. III S. 163 ff. 170.

192a) Vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. VII 32 der Ausg. von Autenrieth.

193) H. Bigge de Cyclopibus Hom. Progr. Coblenz 1856. W. Grimm die Sage von Polyphem in d. Abh. d. Berl. Akad. 1857. Schömann im Greifswalder Ind. Scholl. Somm. 1856. p. 12.

ander leben, unterscheiden sie sich von diesen. Wir sehen ihre Stadt, lernen ihren König, ihre Königin und deren Töchter kennen (Od. X 105—115). Vermuthlich haben wir in beiden, den Kyklopen und Lästrygonen, die alte Tradition von mächtigen der Gottheit verwandten, und doch gegen dieselben rebellierenden Wesen anzuerkennen, die uns in so mannigfacher Form in den homerischen Dichtungen begegnet.[194])

3. Die Phäaken sind ganz anderer Art.[194a]) Während der Kyklop nur in seiner übermenschlichen Stärke Spuren göttlichen Wesens zeigt, haben die Phäaken keine Ansprüche dieser Art. Sie sind nicht einmal unsterblich, auch stehen sie nicht ganz ausser menschlichem Verkehr; denn sie sind Geleiter der Menschen zur See (Od. VIII 31. 566); sie scheinen hauptsächlich die θεοὶ ῥεῖα ζώοντες (Il. VI 138) darzustellen (Od. VIII 248 ff.). Daher verschwendet Homer den ganzen Reichthum seiner Phantasie auf den Palast und Garten des Alkinoos (Od. VII 112 ff.), dessen Schilderung ganz den Eindruck eines idealen Gemäldes macht. Von den Spielen und gymnastischen Uebungen dieses Volkes (Od. VIII 102—246) sind alle die roheren Formen ausgeschlossen. Ihre nautische Fähigkeit übersteigt alle menschlichen Begriffe und erregt zuletzt die Eifersucht des Poseidon (Od. VIII 555—569). Wir finden auf der Insel der Phäaken nicht Armuth, Kummer, Sorge und Mangel, sondern Freude und Wonne in Fülle. Auch giebt es kein schöneres und anmuthigeres Bild als das, welches der Dichter von Nausikaa entworfen hat.[195])

4. Aeolos, der die Aufsicht über die Winde hat (Od. X 21), ist φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι (2); seine sechs Söhne sind mit seinen sechs Töchtern verheiratet, als αἰδοῖοι ἄλοχοι (7. 11). Unsterblichkeit scheint in der Aufsicht über die Winde, die in der Ilias selbst göttlicher Natur sind, nothwendig eingeschlossen zu sein (Nägelsbach hom. Theol. II 12 ist entgegengesetzter Ansicht); auch die eheliche Verbindung zwischen den Söhnen und Töchtern, die unter Menschen als ein Incest (μέγα ἔργον) betrachtet sein würde, hat ganz das Aussehen einer legitimen Verbindung, wie wir sie unter den Unsterblichen in der Kroniden-Familie finden.

194) Olympos § 33.

194a) Vgl. Welcker im Rhein. Mus. I 219 ff. Kl. Schr. II, der sie für die Fährmänner des Todes erklärt. Gegen diese Erklärung hat mit Recht Einsprache gethan Bernhardy gr. Litt. II S. 38.

195) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 314.

Für den allgemeinen Zweck des Gedichtes scheint Aeolos weder erforderlich noch förderlich zu sein; auch scheint er keine alte Tradition zu repräsentieren. Mit Aeolos, dem berühmten Stammvater der Aeoliden, steht er in keiner Verbindung; denn Aeolos war unmittelbarer Abkömmling des Zeus und konnte also nicht Sohn des Hippotas genannt werden.[196] Vielleicht verdankt er seinen Anspruch phönikischen Berichten über Stürme im nördlichen Meere, wo Aeolien seine durch schroffe Felsen und eherne Mauern isolierte Lage hatte. Das ganze Gemälde, welches erstens die furchtbare Gewalt der Winde und zweitens die Existenz einer wirksamen Controle über dieselben darstellt, enthält zwei Züge, die in den Erzählungen phönikischer Seeleute eine hervorragende Rolle spielen musten: erstens die Heftigkeit der in jener Gegend herrschenden Winde, wodurch sie andere von ähnlichen Versuchen abzuschrecken suchten; und zweitens ihr erfolgreicher Kampf mit den daraus hervorgehenden Schwierigkeiten, der offenbar zu ihrem Ruhme beitrug.

Fünftes Kapitel.

Der olympische Staat und seine Mitglieder unter sich betrachtet.

§. 58. Die olympische Götterfamilie und ihre politische Organisation.

Die Verdrängung des monotheistischen Prinzipes durch den Polytheismus führte die Götter nicht nur in ihren Attributen und Fähigkeiten auf die Stufe der Menschheit herab, sondern erzeugte auch die Nothwendigkeit eines göttlichen Haushaltes und einer Politik, welche die Angelegenheiten der Sterblichen regelte. Diese Politik konnte nur eine menschliche sein. Die homerischen Götter sind also nicht ein blosses Aggregat von Wesen, sondern sie leben erstens in Beziehungen der Familie, oder wenigstens der Blutsverwandtschaft. Die unmittelbare Verwandtschaft fast aller olympischen Götter mit Zeus ist gelegentlich schon besprochen.

196) J. A. Hartung über die Dämonen u. s. w. Progr. Schleusingen 1861. S. 13 f. will ihn von dem so genannten Stammvater des äolischen Volksstammes nicht getrennt wissen.

Seine Brüder sind: Poseidon und Hades; seine Gattinnen: Hera, Leto, Dione und wahrscheinlich auch Demeter; seine Kinder: Athene, Apollon und Artemis, Ares und Hephästos, Aphrodite, Hermes und Hebe. Von den 19 Gottheiten, die zuverlässig als olympische gelten können, giebt es vier von denen wir nicht wissen, ob sie der Familie des Zeus angehören: Themis, Helios, Iris und Päeon. Aber man mag auch in diesen Fällen an eine Verwandtschaft geglaubt haben. Denn Zeus ist ausdrücklich mit dem Titel „Vater der Götter" bekleidet,[197] und die dadurch ausgedrückte Idee ist vielleicht die, dass alle Glieder der Götterfamilie in einer nähern oder ferneren Verwandtschaft mit Zeus als dem Haupte derselben standen. Von den unbedeutenden Gottheiten wird zu wiederholten Malen erwähnt, dass sie Töchter des Zeus seien; so von den Musen, (Il. II 598), Liten (Il. IX 502) und den meisten Nymphen (Il. VI 420. Od. VI 105. XIII 354. XVII 240). Aber diese scheinen mehr Gebilde der Dichtung als der Mythologie zu sein. Von den männlichen Gottheiten sind die Söhne des Zeus alle im Olympos; die des Poseidon haben einen niedrigeren Rang.

Die Regierungsform im Olympos ist, so paradox es auch klingen mag, eine constitutionelle.[198] Zeus steht an der Spitze. Sein gewöhlicher Rath oder die Aristokratie wird durch solche Gottheiten gebildet, die auf dem Olympos Paläste haben, welche von Hephästos, dem olympischen Künstler und Baumeister, gebaut sind (Il. I 606—608). Ausser seiner *βουλή* hat der Olympos auch seine *ἀγορή*, welche bei Krisen von hoher Bedeutung, wie die Entscheidung über das Schicksal Trojas, zusammen berufen wird. Die kleineren Gottheiten sind auch in der olympischen Versammlung stumm, gerade so wie in der griechischen Volksversammlung ausser Thersites keiner aus der Gemeinde sich an der Debatte betheiligt.[199] Die Discussionen im Olympos werden gewöhnlich von Zeus,[200] Poseidon (Il. VII 445), Athene (Od. I 44 ff. V 5 ff.) und Apollon (Il. XXIV 33) geführt. Einmal legt sich Hephästos im Interesse seiner Mutter ins Mittel (Il. I 571 ff.), möglicher Weise soll er in der olympischen Versammlung ein Seitenstück zu Ther-

197) Richtiger *πατὴρ ἀνδρῶν τε ϑεῶν τε* Od. I 28 und anderwärts.
198) Anders urtheilt Nägelsbach hom. Theol. II 16.
199) Agora § 15.
200) Olympos § 35, 1.

sites bilden.[201]) Helios wendet sich in seiner eigenen Sache an die olympische Versammlung (Od. XII 376—383); aber weder er noch Aphrodite, noch Ares und Hermes, noch irgend eine andere untergeordnete Gottheit tritt als Sprecher in der Versammlung auf.

Während der Ausdruck ἀγορή für die Versammlungen der Götter nur bei gewissen Gelegenheiten von Homer gebraucht wird (Il. VIII 2 und XX 4), haben die andern oder gewöhnlichen Versammlungen keinen besonderen Namen. Sie sind daran zu erkennen, dass sie nicht an eine formelle Einladung oder Einführung geknüpft sind und an der häufigen Erwähnung des Mahles, welches vorhergeht, oder des Bechers in den Händen der Götter. Sie waren stehende Versammlungen der Götter, deren Lebensgesetz Musse und ausgedehnte obgleich nicht unmässige Schmausereien waren. Ihr gewöhnlicher Schauplatz ist der Olympos. Ihre Uebereinstimmung mit der griechischen βουλή darf nicht so sehr urgiert werden; denn diese Versammlungen gehen in der Regel nicht, wie die βουλή, einer grossen Versammlung vorher.[201a]) Die Analogie zwischen den göttlichen und den menschlichen ἀγοραί hat der Dichter selbst festgestellt, der Themis zu den ersteren einladen lässt (Il. XX 4) und in Beziehung auf die letzteren von ihr sagt (Od. II 69): ἥ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἠμὲν λύει ἠδὲ καθίζει.

§. 59. Einige Besonderheiten im politischen Leben der Götter des Olympos.

Die Anerkennung eines über den Menschen stehenden höheren Gesetzes ist in den Agoren der Menschen bei Homer allgemein. Dagegen sind die Versammlungen der Götter und ihre ganze Politik der grossen moralischen Wächter beraubt. Die Folge davon ist, dass ihr ethischer Standpunct niedriger ist. Gewalt ist die einzige wirksame Sanction der Autorität unter den Unsterblichen. Das tritt in merkwürdiger Weise in der Theomachie hervor;[202])

---

201) Agora § 15.

201a) Ueber θῶκος, welches Od. V 3 für eine Sitzung der βουλή gebraucht ist, vgl. Nägelsbach hom. Theol. S. 98 der Ausg. von Autenrieth.

202) Il. XXI 385—514 ist jedoch nach Nitzsch Sagenpoes. S. 128 ein der Ilias eingefügter unorganischer Bestandtheil, und Lehrs versichert (N. Jahrb. LXXXI 8. S. 524 f.), mit der allerentschiedensten Sicherheit müsse gesagt werden, dass diese Partie von einem unebenbürtigen Autor herrühre.

denn jener Kampf findet statt, nachdem über Trojas Schicksal schon längst entschieden ist. Jedesmal, wenn eine Schwierigkeit sich erhebt, wendet sich Zeus zu der Drohung, Gewalt anzuwenden (Il. VIII 10 ff.), selbst gegen so würdige und mächtige Gottheiten wie Athene, Poseidon und Hera.[203] Bisweilen droht er in voraus, selbst wenn noch kein Symptom des Widerspruchs sich gezeigt hat. Wie Gewaltthat das Mittel der Starken, so ist List das der Schwachen. Als Hera eine Vereinigung gegen ihren Gemahl nicht organisieren kann, nimmt sie zur List ihre Zuflucht.[204]

Die Götter werden nicht durch einen wirksamen ethischen Zügel gelenkt, und die einzigen Beispiele, wo das moralische Gefühl der *αἰδώς* als ein solches erwähnt wird, das sie in ihrem Betragen gegen einander leite, beziehen sich auf die beiden grossen Gottheiten der Tradition, Athene und Apollon[204a] und auf Zeus (Il. XXIV 111). Aber zwei Prinzipien von grossem Werthe und Nutzen bleiben dennoch übrig; erstens eine gewisse Höflichkeit, die in Abwesenheit anderer das Gleichgewicht erhaltenden Motive vorwaltet; und zweitens die Macht der Intelligenz, die in der Politik des Olympos deutlich hervortritt. Des Zeus *βουλή* ist es, die in dem troischen Kriege erfüllt wird; aber diese ist nicht etwa bloss sein individueller Plan und Rathschluss, sondern sie ist die Entscheidung, die er im Anschluss an die allgemeine Meinung der Götter (Il. IV 43) adoptiert hat. Uebrigens ist die Intelligenz der mythologischen Gottheiten von der der Menschen nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden. Ueberlegung und Unentschiedenheit vor der Entscheidung finden sich bei den Göttern gerade so wie bei den Menschen. Hera überlegt die Frage, wie sie Zeus täuschen solle (XIV 159—161) und dann erst entscheidet sie. Auch Zeus überlegt lange, ehe er beschliesst, dass Patroklos den Kampf von den Schiffen nach der Mauer verlegen soll (Il. XVI 643—656). Ferner ist der Debatte bei wichtigen Beschlüssen in den olympischen Versammlungen ebenso wie in den Versammlungen der Menschen ein Platz zugewiesen.[205]

Selbst in kleinen Zügen zeigt sich, dass das auf der Erde gewöhnliche Verfahren im olympischen Leben sich widerspiegelt.

203) Olympos § 35, 3.
204) Olympos § 36.
204a) Olympos § 37.
205) Olympos § 58.

Wie die Menschen im heroischen Zeitalter erst bewirtet zu werden pflegen, bevor sie über ihre Geschäfte berichten (Od. III 69. Il. VI 174), so wird auch Hermes zuvor von Kalypso auf Ogygia bewirtet, ehe er seines wichtigen Auftrages sich entledigt (Od. V 91—96).

Auffallend ist auch der Mangel an Einheit und Gemeingefühl unter den Göttern. Dieser zeigt sich in dem Urtheile des Paris.[206] in der Liebe Poseidons zu den Kyklopen und in seiner Abneigung gegen die Phäaken, die von den Göttern im allgemeinen so geliebt werden, dass sie bei den religiösen Festen dieser glücklichen Inselbewohner in eigener Person erscheinen (Od. VII 201—203). Aber trotz dieses Mangels an ächtem Corporationsgeist und trotz des Vorwaltens selbstsüchtiger Begierden bei dem grösseren Theile der Unsterblichen ist das Prinzip der Einheit in der göttlichen Weltregierung durch Homers Polytheismus dennoch nicht ganz vernichtet. Die Ueberlegenheit des Zeus, obwol sie sich nicht zur Suprematie im strengeren Sinne erhebt (Nägelsbach hom. Theol. II 17 führt sie selbst zu dieser Höhe), ist entschieden genug, um ihn in Anbetracht seiner Macht über alle andern einzelnen Gottheiten zu stellen. Als Vertreter der Executive im olympischen Systeme ist er seiner Aufgabe im ganzen gewachsen. Er kann getäuscht und für einen Augenblick betrogen werden, wie im 14. Ges. der Ilias durch Hera (329 ff.); aber es ist nur für einen Augenblick. So mag auch der Ungehorsam einer Gottheit wie der des Poseidon im 15. Ges. der Ilias sich dem Willen des Zeus widersetzen; aber das Bewustsein seiner Inferiorität macht in Folge einer Ermahnung seiner Widersetzlichkeit ein Ende (184 ff.).

Dieselben Mittel, die wir in der Politik auf der Erde wirksam sehen, der Einfluss oder selbst die Drohungen eines mächtigen Leiters, die moralische Kraft der Ueberredung, der Wunsch und Wille ein gemeinschaftliches Resultat zu erreichen, alle diese Mittel sind es, durch welche auch im Olympos die wichtigsten Beschlüsse erreicht werden. Bis zu welchem Grade dies Prinzip der freien Politik im Olympos vorwaltet, dafür liefert das Schicksal Trojas den besten Beweis. Troja fiel, weil Zeus, als *βασιλεύς* im Himmel handelnd wie Agamemnon auf der Erde, dem überwiegenden Einflusse der mächtigen von Hera, Poseidon und Athene geleite-

206) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 202 hält jedoch mit den Alten Il. XXIV 28 und 29 für unecht.

ten Partei nachgab. Auch hiesse es gegen Homer und seinen Olympos ungerecht sein, wenn wir vergässen, dass Zeus damit zugleich die schlechte Sache aufgab und der guten Sache den Triumph zusicherte.

Wir haben also gesehen, wie der Dichter die Gruppen der Gottheiten nach dem Prinzipe der Familie um ein Centrum ordnet und dann nach dem Prinzipe des Staates ihnen Gemeinschaftlichkeit der Berathung und Einheit im Handeln beilegt. Während der Geist des Anthropomorphismus das Prinzip der Einheit Gottes umstiess, suchte der griechische Geist in der Ordnung und Symmetrie der Götterfamilie und des Götterstaates einen Ersatz. Aber trotz dieser Symmetrie zeigt der Dichter doch in vielen Einzelheiten einen Mangel an Consequenz in der Behandlung seiner Gottheiten, und gerade dieser Mangel gehört zu den schlagenden Beweisen des in dem Ursprunge seiner Theomythologie so tiefgewurzelten Dualismus. Alles was wir thun können ist, seine vorherrschende Behandlungsweise zu beobachten, um aus ihr eine allgemeine Ansicht zu gewinnen. Ein solches Verfahren wird zeigen, dass die Classe der Götter in verschiedenen Beziehungen sich einer sichtlichen Ueberlegenheit über die Sterblichen erfreut; aber wie die Grade dieser Ueberlegenheit nirgends genau bezeichnet sind, so wechseln sie auch bei den einzelnen Gottheiten bedeutend, und wenn wir nach Abzug aller besonderen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Glieder des Systemes das allen Gemeinsame zusamenzufassen versuchen, so behalten wir nur einen unbedeutenden Ueberrest.

§. 60. Der sittliche Standpunct der homerischen Götter.

Es kann als allgemeine Regel aufgestellt werden, dass, wo das göttliche Leben des Olympos das menschliche Leben reproduciert, dieses in erniedrigter Form geschieht. Im allgemeinen ist das Hauptmerkmal der homerischen Gottheit Emancipation von den Schranken des menschlichen Gesetzes. Mit den Menschen verglichen werden sie durch überlegene Kraft und höhere Intelligenz aber durch geringere Moralität charakterisiert.

In ihren Beziehungen zu einander scheinen sie nicht von sittlichen Motiven geleitet zu werden, ausser wo die Liebe, welche in den Beziehungen zwischen Eltern und Kindern sich kund giebt, unter den Unsterblichen einen schwachen Widerschein findet, wie

wenn Zeus die Athene und Artemis φίλον τέκος nennt (Il. VIII 39. XXI 509) und Aphrodite τέκνον ἐμόν (Il. V 428), oder Dione für ihre verwundete Tochter Aphrodite (Il. V 370) und Leto für Artemis Sorge trägt (Il. XXI 504 ff.). In dem Benehmen des Ares beim Tode des Askalaphos ist der Impuls ein momentaner und hat eine starke animalische Färbung (Il. XV 115—118). Des Zeus Schmerz über Sarpedon (Il. XVI 459 ff.) ist das einzige Beispiel starker Zuneigung unter den Unsterblichen; aber es ist bemerkenswerth, dass sie nicht für einen Gott oder eine Göttin, sondern für einen Sterblichen empfunden wird. Die allgemeinen Prinzipe der Regierung unter den Unsterblichen sind einfach die der Kraft und der Furcht einerseits, oder des Betruges und der Schmeichelei andererseits. Furcht bezwingt den sich widersetzenden Willen der Hera (Il. I 568), der Hera und Athene (Il. VIII 457), des Poseidon (Il. XV 218). Thetis beschwatzt Zeus (Il. I 501); Hera überlistet ihn (Il. XIV 190). Athene überlistet Apollon, dass er in den Plan eines Einzelkampfes einwilligt (Il. VII 24 ff.). Die Verschiedenheit der Meinungen über Troja in der olympischen Versammlung führt schliesslich zu einem Kampfe der Kraft, obwol die eigentliche Entscheidung des olympischen Körpers schon längst gefasst war. Wenn Hermes den Kampf mit Leto ablehnt, geschieht es nur, weil er einen Streit mit einer Gemahlin des Zeus fürchtet (Il. XXI 499); und ebenso als Apollon sich weigert mit Poseidon zu kämpfen, ist es nur das Gefühl einer gewissen Ehrerbietung, das ihn wider des Vaters Bruder den Arm zu erheben verhindert (Il. XXI 468).

Wie die moralischen Elemente aus den allgemeinen Prinzipien, von denen die Götter in ihren Beziehungen zu einander geleitet werden, fast ganz verschwunden sind, so sehen wir uns auch in ihrem individuellen Benehmen vergebens nach denselben um. Ihre stehende Beschäftigung, wenn sie nicht von menschlichen Angelegenheiten in Anspruch genommen werden, besteht in fortwährenden, obgleich nicht trunkenen Gelagen (Od. VI 46. Il. IV 1—4), bisweilen in gröberen Genüssen. „Wenn ihr um der Sterblichen willen streitet, sagt Hephästos zu seiner Mutter, so hört die Freude des Mahles auf" (Il. I 573—576). Poseidon ist um einer Hekatombe willen zu den Aethiopen gegangen (Od. I 22); und Zeus und alle Götter reisen dahin um eines Festes willen (Il. I 423), das offenbar 11 Tage dauern sollte. Als Lohn des in den Himmel erhobenen Herakles wird seine Berechtigung

an den Gelagen der Götter theil zu nehmen besonders hervorgehoben (Od. XI 602), und Ganymedes wird in die Gesellschaft der Götter aufgenommen, um des Zeus Mundschenk zu werden (Il XX 234). So ist denn auch von allen charakteristischen Ausdrücken über die homerischen Götter und ihr Leben keiner bezeichnender als die θεοὶ ῥεῖα ζώοντες (Il. VI 138. Od. IV 805.[207]) V 122).

Noch mehr als ihre Hingabe an blosses Vergnügen macht sich ihre starke und tiefeingewurzelte Selbstsucht geltend. Indem die griechische Mythologie in der Auffassung ihrer Götter von der Basis der göttlichen Idee sich abwendet, verwandelt sie dieselben in Folge einer moralischen Nothwendigkeit nicht in Menschen sondern in solche, die in moralischer Beziehung unter dem Menschen stehen. Selbst wenn sie keusch sind, wie Athene und Artemis, begeistert ihre Keuschheit den Dichter nicht mit halb der Kraft und dem Feuer, die er gefühlt haben muss, als er die Mutter Andromache (Il. VI 405 ff.) oder die Jungfrau Nausikaa (Od. VI) zeichnete.[208]) Aber nicht alle Gottheiten sind so frei von sinnlichen Begierden, wie die genannten beiden. Vielmehr gilt als allgemeine Regel, dass die homerischen Gottheiten mit wenigen Ausnahmen in ihrem eigenen Betragen unreine Lüstlinge sind, und dass die Gesetze, welche die Grundlage des Familienlebens bildeten, für sie keine zügelnde Gewalt hatten. Kein Schamgefühl begleitet die Excesse der Götter, wie es Homer nicht ohne Zartgefühl[208a]) bei dem Vergehen der Astyoche gezeichnet hat (Il. II 514). Im Gegentheil, Zeus erzählt seine Liebesabenteuer im 14. Ges. der Ilias mit sichtlichem Wohlgefallen und zeigt die von Paulus (Römer 1, 32) beschriebene Gemüthsart. In Kalypso, die in der Hoffnung auf sinnliche Lust den Odysseus auf ihrer eigenen Insel festhält, haben wir ein nicht ungeeignetes Beispiel der Moralität der Unsterblichen (Od. V 118 ff.).

Das Gefühl des Neides, welches sie gegen Menschen nähren[209]), scheint auch gegen die Mitglieder der Götterwelt gewaltet zu haben.

---

207) Dieser von Nägelsbach hom. Theol. S. 29 angefochtene Gedanke wird mit Recht auch von Lehrs pop. Aufs. S. 80 vertheidigt. Ueber das Beiwort vgl. auch Düntzer d. hom. Beiw. des Götter- u. Menschengeschlechts S. 13 f.

208) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 314.

208a) Hier wird aus den einfachen Worten παρθένος αἰδοίη zu viel geschlossen. Homer giebt damit nur den Ausdruck einfacher Naturwahrheit, ohne modernes Zartgefühl der Sentimentalität.

209) Olympos § 67.



Mit Neid sehen die Götter auf das Glück, welches Eos durch ihre Verbindung mit Orion genoss (Od. V 121 ff.). Der Neid bewog Zeus, den Jasion, den Geliebten der Demeter, zu vernichten (Od. V 125—129); aber das war, wie Kalypso sagt, ein Neid der männlichen Gottheiten gegen die weiblichen.

Der niedrigere moralische Standpunct lässt sich auch in den verschiedenen Völkerschaften, welche nach Homer Anspruch auf specielle Verwandtschaft mit den Göttern machen, den Kyklopen, den Lästrygonen und vielleicht auch in den Phäaken nachweisen. Letzteren können wir freilich nur ein epikureisches und unrühmliches Wohlleben zur Last legen;[210] aber die ersteren zeigen ihre Verwandtschaft mit den Göttern dadurch, dass sie stärker und lasterhafter als gewöhnliche Menschen sind. Selbst das äussere Benehmen und die Manieren der Götter sind von dem Mangel sittlicher Elemente durchdrungen. Sie lachen ohne Maass über des Hephästos persönliche Hässlichkeit, als dieser ihnen den festlichen Becher reicht (Il. I 599). Wenn dagegen die Griechen über Thersites lachen, so geschieht dies in Rücksicht auf sein schlechtes Betragen und hat mit der Hässlichkeit desselben nichts zu thun. Die Handlung, welche noch am nächsten kommt, dient nur zur Bestätigung des Gesagten; denn die That des Freiers Antinoos, der den scheinbar alten Odysseus mit einem Schemel warf (Od. XVII 462), ruft im Vereine mit andern Uebertretungen jener verdorbenen Gesellschaft die Rache des Himmels herbei.

Wenn wir die Gottheiten, welche in der Tradition ihren Ursprung haben und an dem allgemeinen Gemälde wenig theil nehmen, bei Seite setzen; so finden wir, dass die Götter des Olympos Macht und Intelligenz in hohem Maasse besitzen; aber das Gesetz und Ziel ihres Lebens besteht hauptsächlich in Eigenwillen und Wohlleben. Sie sprechen nicht über ihre eigenen Pflichten, selten über die der Menschen; und wenn letzteres der Fall ist, so sind es eben nur solche Pflichten, die sich auf das Opfer beziehen. Ihre Vergnügungen sind gemischter Art; einige sind verfeinert, andere sinnlicher Art; aber beide sind selbstsüchtig und die letzteren ganz zügellos. Die Nachbildung des heroischen Lebens im täglichen Leben des Olympos (vergl. Heyne zu Il. I 603) ist nur eine beschränkte; es ist die Nachbildung des Heroenlebens

210) Nach Nitzsch Anm. II 200 ff. und Ameis zu ϑ 248 und 249 nebst Anhang ist man auch zu diesem Vorwurfe nicht berechtigt.

in Momenten seines Wohllebens und seiner Erholung. Aber welch einen traurigen Anblick würden Hektor, Achilleus, Diomedes, Nestor, Odysseus und die übrigen Heroen gewähren, wenn ihr Dasein nur den Trinkgelagen und Schmausereien gewidmet wäre. Und doch ist dies das Gemälde, welches die homerische Mythologie uns darbietet.

§. 61. Vorzüge der homerischen Götter.

Die grosse und vielleicht einzige Eigenschaft, durch welche die Götter qualitativ von den Menschen (Il. XXI 463 ff.) verschieden sind, ist die durch ihr gewöhnliches Epitheton ἀθάνατοι (Il. IV 394 u. a.)[210a] bezeichnete. Jede homerische Gottheit, die grösseren eben sowol wie die kleineren, hat den grossen Vorzug der Unsterblichkeit. Selbst Kalypso, welche ihre Inferiorität in Vergleich zu den olympischen Gottheiten selbst anerkennt (Od. V 169. 170), darf sich in Anbetracht ihrer Unsterblichkeit in Gegensatz zu Penelope stellen, und Odysseus erkennt diese Eigenschaft als einen wesentlichen Unterscheidungspunct an (Od. V 213. 218). Nur in ein paar Fällen, die sich auf Ares beziehen, lässt der Dichter die Möglichkeit der Beschränkung auch dieses Vorzugs durchblicken. Als Otos und Ephialtes den Ares in Ketten werfen wollen, würde er, wenn nicht Eriböa gewesen wäre, schier verschmachtet sein (Il. V 388). Ferner hätte er beim Angriffe des Diomedes, wenn er nicht geflohen wäre, wenn auch nicht das Leben, so doch die Lebenskraft einbüssen können (ζὼς ἀμενηνός Il. V 887).[210b] Die strenge Antwort des Zeus, dass er ihn würde in den Tartaros geworfen haben, wenn er einer andern Gottheit Kind wäre (Il. V 889 ff.), lässt noch eine dritte Möglichkeit erkennen.[211]

Ein anderer Vorzug der Götter, obgleich zweifelhafter Natur, besteht in ihrem unbegrenzten Ueberfluss an Mitteln sinnlichen Vergnügens und in ihrer Freiheit von den Störungen der Sorge. Dies sehen wir in ihrer stetigen Beschäftigung mit Gelagen. Der Streit zwischen Zeus und Hera im 1. Gesange der Ilias endet selbstverständlich mit einem Feste, das den ganzen Tag dauert (Il. I 596—604). Kaum ist Hera in den Olympos eingetreten,

210a) Vgl. Düntzer die hom. Beiw. des Götter- u. Menschengeschlechts S. 8 ff.

210b) Vgl. Döderlein hom. Gl. 147 und Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 398 Anm.

211) In Betreff des Ares vgl. auch Il. XV 117 und über Kirke, die den drohenden Odysseus um ihr Leben bittet, Od. X 321. Vgl. auch Ameis im Anhange zu κ 295.

so reicht ihr Themis einen Becher (Il. XV 87). Iris eilt nach Ausrichtung ihrer Botschaft fort, um mit den Gottheiten ihres Ranges beim Opfer der Aethiopen zu schmausen (Il. XXIII 205 ff.). Spuren des grossen Gefallens der Götter am Opfer finden sich überall in den Gedichten (Il. IV 49. XXIV 70. XXII 170). Des Autolykos Freigebigkeit im Opfern veranlasste Hermes, ihm die Gabe des Diebstahls und des Meineides zu verleihen (Od. XIX 395—398). Moralische Vergeltung kommt oft in grosser Entfernung hinter dem Vergehen hergehinkt; aber das Versäumnis des Opferns wird sofort und angemessen bestraft; durch Poseidon (Il. VII 450 ff.), durch Artemis (Il. IX 533 ff.). Andere Beispiele sind: Il. I 65. V 177. XII 6. XXIII 863. Od. IV 352. 472 und andere. Die Keuschheit der Gottheiten mit traditioneller Basis, der Athene, Artemis, Leto und auch des Apollon kann als ein bedeutungsvolles Kennzeichen ihres hohen Ursprungs betrachtet werden. Die mythologischen Gottheiten Homers sind dagegen obwol in verschiedener Abstufung sinnlicher Leidenschaft unterworfen. Am meisten Zeus und Aphrodite; dann folgen Poseidon, Ares, Hermes, Demeter und Eos. Hera benutzt die sinnliche Begierde als ein Mittel für politische Zwecke (Il. XIV 159 ff.). Thetis empfiehlt ihrem Sohne ein solches Mittel, um seinen Kummer zu verscheuchen (Il. XXIV 130). In blossen Personificationen wie Helios und Themis dürfen wir nicht erwarten diesen Zug zu finden. Hephästos, der viel beschäftigte und hässlichste unter den Göttern, scheint von sinnlicher Begierde frei zu sein. Die hellenischen Göttinnen im allgemeinen erniedrigen sich nicht wie die mehr pelasgischen, Aphrodite, Demeter und Eos durch Liebeshändel mit sterblichen Männern.[212])

§. 62. Die specielle Begabung secundärer Gottheiten.

Die persönliche Freiheit und Macht der Götter geht über das Maass, dessen der Mensch sich zu erfreuen hat, weit hinaus. Wir müssen jedoch unterscheiden: 1. die persönlichen Exemtionen einer Gottheit von den Beschränkungen des Raumes und der Zeit und anderer einschränkender Bedingungen; 2. die allgemeine Macht der Götter über andere Gottheiten, über Menschen, Thiere und die belebte Natur; 3. die Macht, deren eine Gottheit in der besonderen Provinz, in der sie herrscht, sich zu erfreuen hat.

212) Olympos § 39 und Ilios § 5 und 13.

So übt Kalypso, obgleich an Rang tiefer stehend, dennoch sehr hohe Prärogativen aus. Sie sendet Odysseus einen günstigen Wind (Od. V 268) und kündet ihm Unglück vorher (Od. V 206. 207). Kirke verwandelt Menschen in Thiere und stellt sie dann in Formen von grösserer Schönheit und Statur wieder her. Sie ist mit Ereignissen der Unterwelt und mit dem, was sich bei des Odysseus Ankunft daselbst zutragen wird, bekannt (Od. X 396. 490—495. 529). Sie sendet ihm einen günstigen Wind (Od. XI 7) und sagt ihm bei seiner Rückkehr die Umstände seiner Reise in die Heimat vorher (Od. XII 25. 37 ff.). Proteus, der sich in zahllose Gestalten verwandelt, theilt dem Menelaos eine ähnliche Vorhersagung mit (Od. IV 475. 561). Nun gebieten aber keine homerischen Gottheiten über die Winde, ausser Zeus, Hera, Apollon und Athene; keine sagt den Menschen die Zukunft vorher ausser Athene und Apollon; und diese Gabe der Vorhersagung, welche wir Kalypso, Kirke und Proteus üben sehen, ist um so bemerkenswerther, wenn man bedenkt, dass einigen von den olympischen Gottheiten Dinge, die sich eben ereignet haben, verborgen bleiben; wie dem Ares der Tod seines Sohnes Askalaphos (Il. XIII 521) und Zeus nebst den übrigen Göttern die durch Hera veranstaltete Sendung der Iris an Achilleus (Il. XVIII 165—168). Die Fähigkeit sich selbst zu verwandeln besitzt jede Gottheit selbst Aphrodite (Il. III 386); aber nur Athene verwandelt Odysseus aus der einen menschlichen Gestalt in die andere.[213]) Worin hat also die so grosse Macht solcher secundärer Gottheiten, wie Kalypso und anderer, ihren Grund? Zunächst ist wol zu erwägen, dass die genannten Gottheiten dem Kreise phönikischer Traditionen angehören, und dass der Dichter in ihrer Behandlung nicht an dieselben Gesetze gebunden ist, wie bei den olympischen Gottheiten. Sie sind für die Irrfahrten des Odysseus und des Menelaos auf die Bühne gebracht und mit jedweder Gabe, deren sie für diesen Zweck bedürfen, ausgestattet. Ein anderes Prinzip der Mythologie führt auf einem andern Wege zu demselben Ziele. Proteus, Kalypso und Kirke haben ihre Provinz in der aussergriechischen Sphäre der Geographie.[214]) In dieser ist die gewöhnliche individuelle Thätigkeit der olympischen Götter aufgehoben. Nur Poseidon kann als Herrscher der

213) Olympos § 23.
214) Achaeis § 15.

θάλασσα auch von dieser Sphäre nicht ausgeschlossen werden. Der olympische Hof hat auch über diese Sphäre eine Aufsicht und sendet Hermes dahin. Aber die individuelle Wirksamkeit der olympischen Götter reicht in dieselbe nicht hinein. Gerade so wie Hephästos, obgleich nur eine secundäre Gottheit, die ausserordentlichsten Wunder hervorzubringen im Stande ist, weil sie in dem besonderen Gebiete seiner Kunst liegen; ebenso sind Kirke, Kalypso und Proteus in einem Bereiche, dem sie von Natur angehören und das sie ausschliesslich besitzen, mit einer ähnlichen ausserordentlichen Macht begabt.

Dieses Gesetz specieller Begabung lässt sich auch an manchen anderen Gottheiten nachweisen. Aphrodite ist unter den Göttern, was Nireus unter den Menschen (Aoidos II § 2); ἄναλκις ἔην θεός (Il. V 331). Aber doch überwindet sie den Widerstand der Helena (Il. III 418—420), und die Kraft ihres Gürtels ist unwiderstehlich (Il. XIV 198. 199). Ares unterliegt freilich in seinem eigenen Bereiche, da die Rücksicht auf poetische Zwecke es so erforderte.[215]) Aber an imposanter Erscheinung steht er mit Zeus und Poseidon auf gleicher Stufe (Il. II 478. 479). Poseidon zeigt grosse Macht und scheint, wenn er in seinem eigenen Gebiete weilt, selbst die Zukunft vorhersagen zu können (Od. V 377). Aber ausserhalb der θάλασσα zeigt er nirgends solche Attribute der Intelligenz, wiewol er stets im Besitze gewaltiger Kraft bleibt. Hermes und Iris zeigen weit grössere Freiheit von den Beschränkungen des Raumes, als irgend eine andere Gottheit, selbst wenn sie ihnen an Rang überlegen ist. Offenbar steht aber dieser specielle Vorzug mit ihrem besonderen Amte in engstem Zusammenhange.

§. 63. Begabung der Götter in Hinsicht auf ihre Leiblichkeit.

Die allgemeine Regel ist, dass die Götter hinsichtlich ihrer leiblichen Begabung nicht qualitativ, sondern nur quantitativ von den Menschen verschieden sind (Nägelsbach hom. Theol. I 4 b.). Die Phantasie arbeitet nach dem Muster des Menschen.

So sind die Götter dem Schlafe in gewöhnlicher Weise (Il. I 605—611), sowie durch den besondern Einfluss des Hypnos unterworfen (Il. XIV 233 ff.). Wir erfahren sogar den Grund,

215) Olympos § 41.



weshalb Zeus in einem gegebenen Augenblicke nicht im Schlafe war (Il. II 1—4). Ihre Leiber sind nicht ätherische; sie können Wunden empfangen; sie leiden Schmerz, so dass sie laut aufschreien; aber ihr Blut ist ἰχώρ, und ihre Wunden heilen mit grosser Schnelligkeit (Il. V 416. 900—904). Sie essen Ambrosia und trinken Nektar.[216]) Opfer und Libationen gewähren ihnen ausser Vergnügen Nahrung und Kraft (Il. XXIV. 69. Od. V 100—102).

Was die Wahrnehmungsorgane anbetrifft, so scheinen sich die olympischen Götter vorzugsweise auf den Gesichtssinn zu verlassen. Aber selbst Zeus ist in dieser Beziehung nicht ohne Beschränkung (Il. XVIII 166—168), und auch Apollon merkt nicht unmittelbar die Sendung des Odysseus und Diomedes in der Dolonie (Il. X 515). Selbst die grösseren Gottheiten nehmen die Vorgänge auf der Erde nur durch besondere Aufmerksamkeit wahr (Il. V 771. XIV 157). Aber Poseidon hat nicht eine soweit reichende Sehkraft wie Zeus, Hera, Athene und Apollon. Er begiebt sich nach Samothrake, um den Stand der Schlacht zu erkennen (Il. XIII 13), und Odysseus setzt seine Seereise bis zum 18. Tage ohne Wissen des Poseidon fort und wird von diesem erst dann entdeckt, als er in seinen Gesichtskreis gekommen ist (Od. V 283). Die Gottheiten zweiten Ranges sind in dieser Beziehung nur schwach begabt; denn Ares ist mit dem Tode seines Sohnes Askalaphos unbekannt (Il. XV 110 ff.). Von welchem Punct aus Aphrodite den verwundeten Aeneias sieht (Il. V 311 u. 312), hat der Dichter nicht näher bezeichnet; aber die allgemeine Beschränkung der Macht dieser Gottheit führt zu der Annahme, dass ihr Standpunct in der unmittelbaren Nähe des Schlachtfeldes gewesen sein müsse.

Von der Macht des Apollon und der Athene, Gebete ohne Rücksicht auf Entfernung zu hören, ist schon gesprochen [217]) Aber was Zeus anbetrifft, so erklärt Thetis, dass sie diesem die Sache ihres Sohnes nicht früher vortragen könne, bis er vom Lande der Aethiopen zurückgekehrt sei (Il. I 421 — 427). Das kann

---

216) Ueber diese vgl. Bergk die Geburt der Athene in N. Jahrb. LXXXI 6. S. 377 ff., der auch Nägelsbachs Ansicht (hom. Theol. S. 42 ff.), dass auf dem Genuss dieser Speise die Unsterblichkeit der Götter beruhe, als eine irrige zurückweist.

217) Olympos § 20.



entweder heissen, dass er zu weit entfernt sei, um ihre Sache zu vernehmen, oder dass er im Genuss der Hekatomben nicht gestört werden dürfe.

Grosse Verschiedenheit, aber zugleich ein allgemeines Gesetz der Beschränkung zeigt sich in der Herrschaft der Götter über den Raum. Leichtigkeit der Bewegung ist ihnen verliehen, je nach ihrer besonderen Arbeit und Pflicht, oder auch je nach ihrer Würde und Freiheit von bloss mythologischen Zügen. Hermes und Iris haben als Götterboten die gröste Schnelligkeit. Aber selbst für die Reise des Hermes zu der Kalypso werden die einzelnen Stationen angegeben (Od. V 50—57). Athene und Apollon sind dagegen nicht kraft einer besonderen Function, sondern in Folge ihrer allgemeinen Macht und Grösse als noch schneller aufgefasst.[217a] Der Wagen der Hera und des Poseidon bewegt sich in gemessenem Schritte (Il. V 770. XIII 29). Poseidon geht in vier Schritten von Samothrake nach Aegä (Il. XIII 20). Die Fahrt des Zeus vom Olympos nach dem Ida wird wie die Reise der Hera beschrieben (Il. VIII 41—46. Vgl. auch Il. XIV 226). Der verwundete Ares schwingt sich zum Olympos empor; aber Aphrodite, obwol nur ein wenig verletzt, kann nur mit Hülfe seines Wagens dahin gelangen (Il. V 864. 355—367). Aber auch poetische Zweckmässigkeit hat auf die Erhebung der Götter über räumliche Schranken grossen Einfluss. So fliegt Hera, weil die Sache Eile hat, mit einer Schnelligkeit, die Homer mit der des Gedankens vergleicht, vom Ida nach dem Olympos (Il. XV 79—84). Wo eine imposante Grossartigkeit der Gegenstand ist, wird die Bewegung des Apollon durch das Geräusch seiner Pfeile anschaulich gemacht (Il. I 46), und Aphrodite, so ohnmächtig auf dem troischen Schlachtfelde, fliegt nach ihrer Schmach im 8. Gesange der Odyssee sofort nach Paphos, wie Ares nach Thrakien (Od. VIII 361—363). Wenn von Hephästos berichtet wird, dass er einen ganzen Tag brauchte, ehe er vom Olympos in Lemnos ankam (Il. I 590—593), so ist möglicherweise damit auf seine Lahmheit hingewiesen.

Grösse der Statur ist den Göttern fast ohne Maass verliehen; ja der Dichter bemüht sich auch nicht einmal in diesem Puncte consequent zu sein. Ares, der im 5. Gesange der Ilias wegen seiner Grösse keine besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht, nimmt in der Theomachie einen Raum von 7 Morgen ein (Il.

217a) Olympos § 20.

XXI 407).[218]) Eris, welche die Erde betritt, berührt den Himmel mit ihrem Haupte (Il. IV 443). Der Helm der Athene würde für die Krieger von hundert Städten gross genug sein (Il. V 744);[219]) die Troddeln ihrer Aegis (Il. II 448) müssen von ungeheurem Gewichte gewesen sein (Aoidos III § 3). Daher mag Heras Wagenachse wol unter ihrem Gewichte seufzen (Il. V 838). Apollon hält, ohne die geringste Kraftaufwendung zu zeigen, Diomedes (Il. V 437) und Patroklos (Il. XVI 787) mitten in ihrem Laufe auf und stürzt die griechische Mauer so leicht um, wie der spielende Knabe die Sandhäuflein am Ufer des Meeres (Il. XV 361). Der Fusstritt der Götter, der die Erde erzittern macht, und die Stimme des Ares (Il. V 860) und Poseidon (Il. XIV 148), die der von neun- oder zehntausend Sterblichen gleichkommt, sind ebenfalls Zeichen der Macht der Götter.

Schönheit ist mit der einzigen Ausnahme des Hephästos ein gewöhnliches Kennzeichen der Götter. Es findet sich bei Ares (Od. VIII 310). Auch Athene, die sich vorzugsweise durch geistige Vorzüge auszeichnet, wird bisweilen als ἠΰκομος und ἐυπλόκαμος geschildert (Il. VI 92. Od. VII 41). Kalypso bezeichnet Schönheit als dasjenige, wodurch die Göttinnen die sterblichen Frauen übertreffen (Od. V 212).

§. 64. Ihre Herrschaft über die Natur.

Abgesehen von dem, was jede einzelne Gottheit in ihrem eignen Bereiche zu thun vermag, werden wir nur wenig Macht über die Natur bei den Göttern als solchen finden. Hera giebt Agamemnon einen Gedanken ein (Il. VIII 218) und verleiht mit Athene einem Krieger Siegesstärke (Il. IX 254). Aber das ist das Ganze ihrer unmittelbaren Thätigkeit. Keine andere mythologische Gottheit erhebt sich zu einer Thätigkeit dieser Art. Für die Macht der mythologischen Gottheiten über die Natur und den menschlichen Geist gilt als allgemeine Regel, dass dieselbe lediglich auf Dinge beschränkt ist, die mit ihrem besonderen Amte in Verbindung stehen. Zwei gewöhnliche Machtübungen

218) Gehört jedoch einer unechten Stelle an. Die enormen Gestalten der Urwelt (Od. XI 576) werden nicht auf die Götter übertragen. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 389. Anm. 101.

219) Das Richtige hat G. Hermann de hyperbole Opusc. IV 291, worüber auch Nägelsbach hom. Theol. I 2 zu vergleichen ist.



über die Natur scheinen jedoch in der Competenz aller Gottheiten zu liegen; die eine ist die Erzeugung einer Wolke nach ihrem Belieben.[220]). Die andere ist, dass sie menschliche Gestalt entweder im allgemeinen oder nach der Aehnlichkeit einer bestimmten Person annehmen (Il. II 786 ff. XXIV 347. XVII 555 ff.).[221]) Die von Athene geübte Macht, dass sie nur einer Person von vielen Anwesenden sichtbar wird (Il. I 198), ist einer von den besonderen Vorzügen der homerischen Athene.

Es scheint gewisse sichtbare Zeichen zur Unterscheidung einer Gottheit von den Menschen gegeben zu haben.[222]) Hektor weiss, dass Apollon ein Gott sei, aber er weiss nicht welcher (Il. XV 246). Athene klärt das Gesicht des Diomedes, damit er die Götter von den Menschen unterscheiden könne (Il. V 183). Die Erkennung der Aphrodite durch Helena mag ebenfalls darin ihren Grund haben (Il. III 396). Wie wenig Homer aber annahm, dass die Götter rein spirituelle Wesen waren, beweist Il. V 838. Auch bezieht er sich ja bei jeder Gelegenheit auf Theile des Körpers der Gottheit: 1. Thetis fasst Zeus am Kinn (Il I 501). 2. Diomedes verwundet Aphrodite an der Hand (Il. V 336) und 3. den Ares in der Weiche des Bauches (Il. V 857. vgl. auch Il. XXI 406). 4. Herakles verwundet Hera in der rechten Brust (Il. V 393. vgl. auch Il. XIV 170—186). 5. Helena entdeckt Nacken, Brust und Augen der Aphrodite (Il. III 396. vgl. Il. XXI 424). 6. Ueber die Beine, den Nacken und die Brust des Hephästos s. Il. XVIII 411—415. 7. Hermes bindet Flügel an seine Füsse (Od. V 44). 8. Hera ergreift die Handgelenke der Artemis, nimmt ihr die Jagdgeschosse von der Schulter und giebt ihr Streiche um die Ohren (Il. XXI 489—491). 9. Laut tönen die Pfeile an der Schulter des Apollon (Il. I 46). 10. Schultern, Haupt und Füsse der Athene werden bei Gelegenheit ihrer Bewaffnung erwähnt (Il. V 738—745).

---

220) Zur Verleihung der Unsichtbarkeit dienen ἠήρ, νεφέλη, ἀχλύς, νύξ. Vgl. Ameis zu η 15 im Anhange, woselbst die betreffenden Stellen aufgeführt werden.

221) Mehr Beispiele s. bei Kostka über die leiblich und menschlich gedachten Götter bei Homer. Progr. Lyck. 1857. § 10.

222) Kostka a. a. O. § 11. Jacob über die Entst. der Ilias und der Odyssee S. 79.

§. 65. Die Wunder.

Obgleich voll von übernatürlichen Zeichen und Handlungen haben doch die homerischen Gedichte es nur selten mit Wundern zu thun. Wir verstehen unter Wunder eine von den gewöhnlichen Naturgesetzen abweichende Handlung. Solcher Wunder finden wir bei Homer kaum mehr als folgende: 1. Das Kriechen der Häute und das Brüllen des Fleisches der geschlachteten Rinder des Helios (Od. XII 395. 396). 2. Die Beschleunigung des Sonnenunterganges (Il. XVIII 239).[223] 3. Die Verzögerung des Erscheinens der Eos (Od. XXIII 242 ff.). 4. Das mit Sprache begabte Ross des Achilleus (Il. XIX 407). 5. Das *εἴδωλον* des Aeneias (Il. V 449). 6. Die Wunder bei dem nächtlichen Schmause der Freier (Od. XX 347—362), deren wirkliches Erscheinen aber zweifelhaft sein kann.[224]). 7. Die Umwandlung des Odysseus (Od. XIII 398. 429. XXIII 156—163. Nägelsbach hom. Theol. S. 50 der Ausg. von Autenrieth). 8. Vielleicht auch das *εἴδωλον* der Iphthime (Od. IV 797). 9. Der mit Blut besprengte Thau, den Zeus vom Aether herabschüttete (Il. XI 53). 10. Die Verwandlung des Drachen in Stein angesichts aller Griechen (Il. II 319. 320).

Das erste scheint der göttlichen Macht im ganzen zugeschrieben werden zu müssen; das 2. und 4. der Hera; das 3., 7. und 8. Athene; das 5. und 6. Apollon; das 9. und 10. Zeus. Die Verwandlung des Phäaken-Schiffes in einen Felsen durch Poseidon (Od. XIII 159—187) ist mehr eine wunderbare Handlung, dergleichen auch anderen secundären Gottheiten wie Hephästos in ihrem eigenen Bereiche möglich war. Die wunderbaren Waffen des Achilleus (Il. XIX 386) und andere Werke des Hephästos könnten auch hierher gerechnet werden; aber es ist zweifelhaft, ob sie nicht mehr poetische als mythologische Darstellungen sind; jedenfalls sind sie durch die professionellen Gaben des Hephästos hervorgebracht. Die Wunderkraft, welche Telemachos für die Götter im allgemeinen anerkennt (Od. XVI 196), kann nach homerischer Analogie nur den Gottheiten vom höchsten Range zugeschrieben werden. Einige von diesen Wundern sind jedoch, weil sie sich den Sinnen der Menschen nicht dargestellt haben, auch nicht Wunder im eigentlichen Sinn.

---

223) Vgl. auch Il. VIII 485 und daselbst Faesi.

224) Das Nähere hierüber s. Nägelsbach hom. Theol. 175 f. Anm.

Andere, wie namentlich das in Il. II 310 erwähnte, erfüllen diese Bedingungen ganz. Die Verzögerung des Sonnenuntergangs und des Sonnenaufgangs, sowie der Blutregen scheinen unbemerkt vorüberzugehen. Wunder, die nicht von einer natürlichen Basis ausgehen, wie die blutigen Thränen des Zeus (Il. XVI 459), liegen ganz ausserhalb dieser Erörterungen.

Im ganzen finden wir in dieser Provinz, was die Mehrzahl der Götter betrifft, enge Grenzen gezogen. Die Kräfte der Natur, welche zum Theil durch mythologische Gottheiten repräsentiert werden, waren bisweilen zu stark für die Götter; denn Homer erzählt, dass Notos und Zephyros bisweilen die Schiffe auch wider den Willen der herrschenden Götter zerschmetterten (Od. XII 290). Selbst der Mensch kann gelegentlich an Widerstand denken. So will Menelaos, wenn er nur Aias sehen könnte, auch *πρὸς δαίμονα* kämpfen (Il. XVII 98—101).

Wenn die Allmacht der Götter rücksichtlich ihrer Einwirkung auf den Geist der Menschen beschränkt erscheint, so mag immerhin ein tiefes Gefühl für die freie Thätigkeit des Menschen ihr unmittelbares Eingreifen in diese Sphäre verhindert haben. Ihre Macht ist hauptsächlich eine mitwirkende, die uns hilft, wie wir uns helfen. Das zeigt das Verhalten der Athene (Od. III 26). Himmlischer Einfluss überwältigt oder unterdrückt niemals den menschlichen Willen, sondern führt dem Geiste bisweilen Gedanken zu, bisweilen auch lenkt er ihn von dem Gedanken an einen Gegenstand, der erst gefasst werden soll, ab. So legt sich Athene ins Mittel, um Penelopes Aufmerksamkeit abzuziehen, damit sie ihren Gemahl nicht vorzeitig erkenne (Od. XIX 478).

Mit Ausnahme der Hera, in der sich in gewissem Sinne des Zeus Majestät widerspiegelt, und die die Prärogativen ihres Gemahles für sich in Anspruch nimmt, kann von den Gottheiten der Erfindung behauptet werden, dass ausser in ihrem eigenen Bereiche keine von ihnen die Gesetze der Natur ändert, ihre grösseren Kräfte in Bewegung setzt und leitet, und in ausserordentlicher Weise auf den Geist oder Körper der Menschen einwirkt.

Während also die Macht der olympischen Gottheiten in ihrer grösseren Kraft und Intelligenz besteht, sind sie doch auch in dieser Beziehung manchen Beschränkungen unterworfen. Sie können Sterbliche aus dieser Welt, in der das Gesetz des Todes herrscht, versetzen, wie dies der Fall des Ganymedes und Tithonos zeigt; aber sie können, wenn wir die beiden Gottheiten

höhern Ursprunges, Athene und Apollon, ausnehmen, den Menschen nicht aus dem Grabe erwecken, seinen Tod verhindern, seine Wunden und Krankheiten heilen. Selbst Leto und Artemis, wenn sie Aeneias heilen, führen die Heilung zwar schneller aus, aber übrigens ebenso, wie Podaleirios oder Machaon es gethan haben würden (Il. V 448).

Auch scheint es, nach Od. XIII 291 ff. zu schliessen, als ob selbst die erhabensten unter ihnen, wie Athene, die Kenntnis innerer Gedanken nicht anders hatten, als wie sie auch von Personen grossen Scharfsinnes gewonnen werden kann. Daher wundert sich Augustinus de civit. dei III 2., dass selbst der Seher Apollon nicht gewust haben sollte, dass Laomedon ihn betrügen werde, und dass Poseidon, ein Gott von solcher Würde, in einer gleichen Lage der Unwissenheit gewesen sein sollte. Die Gabe, welche St. Johannes (Il. 24. 25) erwähnt, ist also keinem olympischen Gotte zu theil geworden.

Sechstes Kapitel.

Der olympische Staat und seine Mitglieder in ihrem Einflusse auf die Menschen betrachtet.

§. 66. Trotz des Verderbnisses der Götter ist die Religion noch eine wirkliche Macht im Leben der homerischen Griechen.

Wir haben die homerischen Götter betrachtet, wie sie nach der Darstellung des Dichters für sich und in ihren Beziehungen zu einander sind. Jetzt bleiben nur noch die Beziehungen zu betrachten übrig, die zwischen ihnen und den Menschen stattfinden.

Die homerischen Griechen wusten offenbar noch nichts von periodisch wiederkehrenden Observanzen, die einen Mittelpunct für ihre nationale Einheit oder für das Leben jedes Einzelnen hätten bilden können.[224a]) Hätte es damals schon dergleichen gegeben, so würden wir ohne Zweifel eine Spur davon auf dem Schilde des Achilleus finden. Das einzige Fest, von dem wir eine

---

224a) Das Wort ἑορτή findet sich nur Od. XX 156 und XXI 258. „Der Begriff einer allgemeinen und periodisch wiederkehrenden Feier scheint der Ilias und der früheren Odyssee fremd. Die θαλύσια des Oeneus beschränken sich auf sein Haus und Feld.“ Bekker hom. Blätter. S. 127.

deutliche Nachricht haben, ist das des Apollon am ersten Tage des Monates (Od. XX 156. 276—278). Dunkler ist die Andeutung auf ein Fest der Athene (Il. II 551).[225] Keine eigentlich religiöse Verehrung begleitete das Leichenbegängnis des Patroklos oder die darauf folgenden Spiele. Die Herbeirufung der Winde (Il. XXIII 194) geschah für einen besonderen Zweck. Von der Anrufung des Spercheios (Il. XXIII 144) gilt dasselbe. Auch in der kurzen Angabe der Vorgänge in Troja nach Auslösung des Leichnams des Hektor (Il. XXIV 788—800) findet sich keine Notiz über irgend eine religiöse Feierlichkeit.[226]

Aber trotz des Mangels an periodischen Feierlichkeiten standen das Leben, die Gedanken und Handlungen der besseren Griechen mit ihrer Religion in enger Verbindung. Wir sagen der besseren Griechen; denn bei den ruchlosen Freiern findet sich weder in Wort noch in Handlung irgend welche Rücksicht auf die Götter. Wo sie zuerst vorkommt (Od. XVIII 37), ist sie ironisch; und nur in der letzten Noth nimmt sie einen andern Charakter an.

In allgemeinen Ausdrücken wird alles den Göttern zugeschrieben. Sie wissen alles (Od. IV 379. 468); sie können alles (Od. X 306 u. IV 237 von Zeus als Gott der Vorsehung). Sie sind die Geber alles leiblichen und geistigen Segens (Od. XXIII 11. Nägelsbach hom. Theol. I 33. S. 59 ff.). Sie ordnen die Ereignisse an, auch die unglücklichen. Odysseus schreibt den Göttern zu, was er selbst gethan hat (Od. XIV 348. 357). Was sie bewirken, das richten sie mit Leichtigkeit aus (*ῥεῖα* oder *ῥηϊδίως*, Il. XV 356. XX 444. Od. XIV 348. 357. XVI 198. 211. XXIII 186).[227]

So schwach und fehlerhaft nun die griechische Religion auch war, sie hatte doch noch nicht aufgehört Religion zu sein; denn man glaubte noch. Bei den homerischen Menschen, ausser bei den gottlosen Freiern (Od. II 180. 202), gilt der Seher noch als der glaubwürdige Erklärer des göttlichen Willens. Selbst Agamemnon, so unangenehm ihm auch die Erklärung des Kalchas ist, wagt dennoch nicht, wie Agamemnon und Menelaos bei Euripides (Iph.

225) Vielmehr des Erechtheus, auf welchen das *ἐνθάδε μιν ἱλάονται* zu beziehen ist. Vgl. Welcker Trilog. S. 285.

226) Wol aber gehören hieher die *θαλύσια*, das Erntefest der Aetoler Il. IX 534 ff. und vielleicht auch nach O. Müller Proleg. S. 260 die Il. XX 404 angedeuteten Panionien auf Helike.

227) Vgl. Nägelsbach hom. Theol. I 8, wo auch auf die andere Seite, das *ἀργαλέον*, aufmerksam gemacht wird.

Aulid. 10. 11. vgl. 794—800. 956—958 der Ausg. v. Nauck), den Verdacht auszusprechen, dass sie des Kalchas eigene Erfindung sei (Il. I 106).

Das homerische Zeitalter zeigt uns eben die Religion des Olympos in einem Zustande, in welchem sie noch nicht genug Gegenstand der Forschung geworden war, um in grossem Maasstabe zur Gottlosigkeit oder zum Unglauben zu führen. Der verderbliche Einfluss der griechischen Mythologie auf die Sitten der Menschen ist in Homers Zeit in der That noch nicht zu erkennen. Obgleich Laster in besonderen Fällen als die Gaben besonderer Gottheiten an besondere Individuen dargestellt werden, so wurden diese doch noch nicht als Beispiele für die allgemeine Nachahmung betrachtet (Nägelsbach hom. Theol. I 12 der Ausgabe von Autenrieth in Betreff des Autolykos). Aber die Anfänge des Unheils ermangelten nicht mit der Zeit Früchte zu tragen, und in der historischen Zeit Griechenlands wurden die durch das Betragen der Götter gelieferten Muster zur Entschuldigung für Schwelgerei und Verbrechen verwandt (Döllinger Heid. und Jud. V 1. S. 255. Plat. Legg. I p. 636).

Die homerischen Gedichte zeigen uns die Götter von zwei verschiedenen Gesichtspuncten. Nach den allgemeinen Eindrücken, die die Götter auf die Menschen machen, sind sie die Beschützer der höchsten moralischen und socialen Lebensregeln. Aber nach ihren eigenen Aeusserungen beurtheilt, scheinen die bloss olympischen Gottheiten gewöhnlich keine Eigenschaft oder Handlung zu würdigen, ausser die Darbringung von Opfern (Il. IV 48. XXII 170. XXIV 69. 33).

Ebenso wird der Schutz, den die Götter den Menschen gewähren, nicht nur nach selbstsüchtigen Prinzipien verliehen, sondern kann ihnen auch aus Gründen, die von ihren Verdiensten ganz unabhängig sind, entzogen werden. Streitigkeiten der Götter über Menschen werden dadurch, dass jeder seinen Schützling aufgiebt, zu Ende gebracht (Il. IV 39 ff. XXI 461—467).

Obwol die Praxis des Opferns moralische Elemente in sich schliesst,[227a]) so sehen wir diese in dem Falle des Autolykos bereits auf dem Wege zum Verderben. Aber es handelt sich in diesem Falle um Opfer nicht für die Götter im allgemeinen oder für die höheren und besseren Gottheiten, sondern für Hermes, eine rein mythologische Gottheit.[228]) Die Verehrung des Gottes des Gewin-

227a) Vgl. Gladstone Bd. II S. 427 des Originalwerkes. 228) Olympos § 42.

nes war vielleicht der erste Punct, wo die Moralität des Systemes einen Riss erhielt; und es ist daher ganz erklärlich, dass der Fall des Autolykos (Od. XIX 395—398) allein steht und sich bei keiner anderen Gottheit wiederholt.[229] In späterer Zeit konnte jedoch, was zu Homers Zeiten eine Ausnahme war, leicht zur Regel werden.

Es finden sich indessen in besonderem Zusammenhange mit einer der grösten Gottheiten der Tradition Lichtstrahlen besserer Dinge selbst im Olympos. Zeus, von Athene im Interesse des Odysseus gemahnt, antwortet ihr halb im Tone des Vorwurfs: „Wie könnte ich den Odysseus vergessen, der die Anderen durch Verstand und durch die Opfer, die er den Göttern darbringt, übertrifft“ (Od. I 65). Es könnte freilich nach dieser Stelle scheinen, dass ausser der Liberalität im Opfern, die Intelligenz und nicht eine moralische Eigenschaft als das beste Mittel, die Gunst der Götter zu erwerben, anerkannt werde. Es ist jedoch klar, dass Homer in die Idee der Weisheit (νόος) ein moralisches Element mit einschliesst.[230] In der zweiten Götterversammlung der Odyssee steigert sich der moralische Ton (Od. V 7 ff.).

Für uns ist jedoch bei der gegenwärtigen Untersuchung die Hauptfrage nicht die, welche Gefühle der Dichter von seinen Gottheiten im Olympos ausgehen lässt, sondern: welches sind die Gefühle, welche nach dem Glauben der Menschen von den Göttern unterhalten werden. Zwischen beiden Fragen ist ein beträchtlicher Unterschied.

§. 67. Der Glaube an ein sittliches Walten der Gottheit im Leben des Menschen ist noch stark genug, um die Tugend zu fördern.

Im allgemeinen betrachten die Götter Tugend und Gehorsam mit Billigung (Od. XIV 83 f.). Sie erhören bereitwillig die, welche ihnen gehorchen (Il. I 218). Das Gebet beschwichtigt sie so gut wie das Opfer (Il. IX 497 ff.). Sie lieben nicht gottlose Thaten, wie die der Freier, sondern ehren Gerechtigkeit und Rechtschaf-

229) Als Ausnahme von der Regel gilt der Fall des Autolykos auch Nägelsbach hom. Theol. S. 229 f. der Ausg. v. Autenrieth, während Döderlein hom. Gl. § 2118 das Anstössige des Falles ganz zu beseitigen bemüht ist.

230) Nägelsbach hom. Theol. S. 893.



fenheit (Od. XIV 83 ff.). Im ganzen werden jedoch mehr gerechte und erhabene Gefühle an den Göttern im allgemeinen gerühmt, als wenn sie als Individuen auftreten.

Sie betrachten das Verbrechen mit Unzufriedenheit und einer Neigung es zu bestrafen (Il. XVI 388. Od. II 66. 134. III 132). Sie wandern verkleidet umher, um das Betragen der Menschen zu prüfen (Od. XVII, 485 ff.). Ein Mensch, dem schlimm mitgespielt ist, kann seinem Unterdrücker ein θεῶν μήνιμα werden (Od. XI 73. Il. XXII 358). Sie betrachten das Unrecht mit einem Gefühle, welches bisweilen ὄπις genannt wird; um diese ὄπις kümmern sich die bösen Menschen nicht (Od. XIV 82. XX 215); solche Gleichgültigkeit ist ein Hauptzeichen ihrer Verderbtheit. Besonders wachen sie, von den Erinyen unterstützt, über das den Armen angethane Unrecht (Od. XVII 475). Zeus bezeugt auch seine Unzufriedenheit mit schlechten Regenten (Il. XVI 384—389). Aegisthos wird von ihm gewarnt und gestraft (Od. I 37 ff.). Athene macht den Plan für die Rache an den Freiern (Od. XXIV 479). Ueberhaupt ist die Rache für Vergehen ein weit mächtigeres und wirksameres Gefühl bei den Göttern als ihre Belohnung der Tugend.

Sie beobachten aber auch ein Uebermaass oder eine längere Fortdauer des Glückes tugendhafter Menschen mit einer Art Neid.[231]) So misgönnen sie Odysseus und Penelope die ununterbrochene Fortdauer ihres häuslichen Glückes (Od. XXIII 211). Aehnlich, so scheint es, wurde auch der ritterliche und gute Bellerophontes wegen seines Glückes den Göttern verhasst (Il. VI 200). Und dieselbe Idee ist vielleicht der Grund für die doppelte Bestimmung des Achilleus (Il. IX 410—416). In späterer Zeit wurde gerade diese Ansicht von den Göttern noch mehr entwickelt und ausgesprochen (Herodot I 32: τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες).[232])

In unbestimmten und allgemeinen Ausdrücken werden die Götter Homers als Spender des Segens, besonders äusserer Glücksgüter dargestellt (Od. XIV 53. VI 187. Il. II 669. XIV 491 u. a.). Bisweilen werden sie auch in der ersten Aufwallung als Urheber des Unglücks beschuldigt, das die Thorheit eines Menschen selbst verursacht hat (Od. I 32). Aber der ernsteren Lehre des Tages gemäss nahm man an, dass sie den Menschen keine andere Wahl

231) Vgl. die schöne Abhandlung von Lehrs über den Neid der Götter in pop. Aufs. S. 35 ff.

232) Mehr Einzelheiten s. bei Nägelsbach hom. Theol. I 33.



gestatteten, als die des gemischten Guten oder sonst des ungemischten Bösen, ein Gesetz dem sie selbst wenigstens nicht unterworfen waren (Il. XXIV 525. 526).

Das Beste, was für ihre schwachherzige Ermuthigung zur Tugend gesagt werden kann, ist, dass von dem guten Manne angenommen wird, er werde wenn auch nicht immer so doch in den meisten Fällen am Ende glücklich werden. Nestor, Menelaos, Odysseus haben ein glückliches Ende; Aias und Agamemnon ein unglückliches. Aber nicht alle Vergehen und Laster werden von den Göttern in gleicher Weise bestraft. Auf das Gesetz der Keuschheit nehmen sie in ihrem Leben wie in ihrer Leitung des Sittengesetzes wenig Rücksicht. Es findet sich keine ausdrückliche Angabe ihres Misfallens an dem Verbrechen des Paris; und Zeus, der höchste Richter, der Freund der Bittenden, der Beschützer der Fremden, macht keinen Anspruch darauf, das eheliche Bett vor Befleckung zu schützen. In dem sehr gravierten Falle des Aegisthos wird freilich der Ehebruch in der olympischen Versammlung ausdrücklich als ein Vergehen bezeichnet, das zu der furchtbaren Grösse der Schuld des Aegisthos beitrug (Od. I 35 f.). Aber in solch einem Falle sind auch noch manche andere gefährliche Elemente mit eingeschlossen. Die ganze sociale und politische Ordnung stand auf dem Spiele. Bei Paris dagegen wird dessen Ehebruch nirgends als Haupttheil seines Vergehens besonders hervorgehoben (Ilios § 12); und wenn der Dichter auch die wollüstige Weichlichkeit des Paris mit ernstlicher und deutlich erkennbarer Verachtung behandelt,[232a] so ist dies mehr die Folge seines persönlichen Gefühls als ein mit seinem religiösen Glauben und Systeme verbundenes Resultat; denn in keiner Stelle der Gedichte tritt eine Gottheit als Beschützer der Keuschheit oder als Rächer der Verletzung derselben auf.

So war denn, wenn wir von dem allerdings wirksamen Glauben an die rächende und strafende Thätigkeit der Götter absehen, wenig mehr in den Empfindungen wie in dem Benehmen der Unsterblichen, um in dem Menschen ein Gefühl der Frömmigkeit gegen den Himmel zu erhalten. Der homerische Mensch war aber in Rücksicht auf seine Religion inconsequent; er behielt mehr von der alten und natürlichen Moralität in sich, als sein

---

232a) Ausführlicher handelt hierüber Gladstone Bd. III S. 586—589 des Originalwerkes.

Glaube in der Theorie erklärlich machen kann oder für die Dauer in Thätigkeit erhalten konnte.[233]) Zugleich aber sollte man festhalten, dass während die Laster des Olympos den individuellen Gottheiten angehören, die Tugenden und die Bestrafung des Verbrechens auf der Erde nicht das Eigenthum dieser oder jener mythologischen Personification, sondern entweder der als ein Ganzes betrachteten Gottheiten oder sonst derjenigen unter ihnen sind, in deren Charakter Homer die Spuren ursprünglicher Tradition erkennen lässt.

§. 68. Elemente des Theismus und mythologische Elemente.

Es ist nicht schwer die Vortheile zu bezeichnen, welche zwar nicht aus jenen Theilen des Religions-Systemes flossen, die ein Werk menschlicher Erfindung waren, sondern aus den Elementen des alten Theismus, die sich noch erhielten und die durch die Erfindung noch nicht ganz erstickt waren. So glaubte man noch, dass der Zorn der Götter ein Land wegen der Vergehen seines Regenten treffe (Il. XVI 387), und die Furcht vor zeitlichem Unglück zielte dahin, die Verwaltung der Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten. Bei der von dem würdigen Eumäos ausgesprochenen Ansicht, welche doch das allgemeine Gefühl seiner Zeit ausdrückt (Od. XVII 382—387), muste es sicherlich für die Bedürftigen und Armen von höchster Wichtigkeit sein, dass sie durch den Volksglauben unter die specielle Aufsicht der Gottheit gestellt wurden (Od. VI 207. 208). Und der stehende Unterschied zwischen tugendhaften und lasterhaften Leuten ist in der Odyssee der, dass die letzteren stolz, wild und ungerecht, die ersteren gegen Fremde freundlich und gottesfürchtig sind (Od. VI 120. VIII 576. IX 176. XIII 202). Der religiöse Glaube war also im heroischen Zeitalter eine Grundlage und Stütze für die Ausübung mildthätiger Pflichten.

Eben so wichtig, wie Güte und Mildthätigkeit gegen Nebenmenschen, ist die Pflicht der Wahrheit und Gerechtigkeit. Die Gottheit in der heiligsten Form zum Zeugen zu rufen ist das Mittel, welches des Mannes Wort zum festesten Bande für die menschliche Gesellschaft macht; denn der Meineidige beraubt sich selbst aller göttlichen Hülfe (Il. IV 235) und setzt sich den schrecklichsten Strafen aus (Il. XIX 264).

233) Nägelsbach hom. Theol. I 16 urtheilt eben so.

Ebenso sind vom ethischen Gesichtspuncte aus betrachtet die Griechen den Troern gegenüber ganz in ihrem Rechte. Sie rächen die Verletzung zweier mächtiger Grundsäulen des Staates sowol wie des Glückes und der Tugend der Einzelnen: der Heiligkeit der ehelichen Bande und der Rechte der Gastfreundschaft. Insofern ist also auch Trojas Fall und Untergang als ein Triumph der Gerechtigkeit über das Unrecht zu betrachten. Aber die mythologischen Elemente der Frage haben ein ganz anderes Aussehen. Die königliche Familie in Troja ist trotz des Meineides des Laomedon stets in besonderer Gunst der Götter gewesen, und jene Gunst scheint sich durch des Paris grobes Verbrechen nicht vermindert zu haben. Ganymedes, Tithonos, Anchises und Paris selbst sind alle ein specieller Gegenstand göttlicher Aufmerksamkeit. Ausserdem nimmt ein Theil der Götter für die Troer Partei und Zeus selbst interessiert sich für dieselben (Il. XX 21.). Hektor ist ihm, wie er in der Götterversammlung erklärt, wegen seiner regelmässigen und reichen Opfer werth und theuer (Il. XXII 170). Die drei den Troern feindlich gesinnten Gottheiten, Poseidon, Here und Athene, hatten alle persönliche Ursache sich beleidigt zu fühlen. Wie kam es nun, dass trotz der günstigen Beziehungen zwischen den Troern und dem Vater der Götter Hektor starb und Troja fiel? Die Antwort lautet: Trojas Fall, so gerecht er auch war, scheint nicht um der Gerechtigkeit willen erfolgt zu sein, sondern er war vielmehr das Resultat des Gleichgewichtes der Kräfte unter den Göttern und die Folge ihrer Erinnerung an persönliche Beleidigungen.

In der Odyssee ist die Vorsehung des Gedichtes, wenn der Ausdruck gestattet ist, auf Seiten der Tugend. Athene ist mit des Zeus Zustimmung das weise und unermüdliche Organ dieser Vorsehung. Aber während die allgemeine Idee der Vorsehung in gerader Linie sich fortbewegt, arbeiten die polytheistischen Gestalten nach besten Kräften in abweichender Richtung. Selbst drohende Hungersnoth entschuldigt nicht das Verfahren der Gefährten des Odysseus an den Rindern des Helios. Die Eifersucht des Poseidon, die dem Autolykos verliehene Gabe des Hermes, die rohen Verbrechen des Polyphemos, welche seine Beziehung zu einer Gottheit höchsten Ranges nicht beeinträchtigen, die Beleidigungen der höchsten menschlichen Tugenden durch Kalypso, die Feindseligkeit der Kirke und der Seirenen gegen menschliches Glück und menschlichen Frieden stellen das göttliche Leben in der

Odyssee auf eine viel niedrigere Stufe als das menschliche und heroische.

Wenn nicht das mythologische Element hinzugekommen wäre, so scheint es, würden die homerischen Gedichte auch vollkommen kensch und rein sein.[234] Was in dieser Beziehung nicht so erscheint, fliesst aus jener Quelle. Wir begegnen selten einem unkeuschen Gedanken. Das schlimmste in dieser Art ist der dem Achilleus von seiner Mutter ertheilte Rath, um seinen Kummer zu verscheuchen (Il. XXIV 130.). Die Erzählung von dem Netze des Hephästos in der Odyssee (VIII 296) würde Homer auf menschliche Wesen nicht angewandt haben. Die einzige andere in dieser Beziehung anstössige Stelle ist die, in welcher die List der Here erzählt wird (Il. XIV 190.).

§. 69. Die Einführung der Götter vom Standpuncte der homerischen Poetik betrachtet.

Die Einführung der Götter muss jedoch auch vom Standpuncte des poetischen Effectes betrachtet werden, und in diesem Gesichtspuncte sind die Folgen ihrer Einführung, wenngleich gemischter Art, doch im ganzen sehr günstig. Zwar steigt Homer von seiner gewöhnlichen Erhabenheit herab, wenn wir seine Gottheiten in den Kampf sich mischen sehen; denn sie spielen auf dem Schlachtfelde nie eine Rolle, die ihrer himmlischen Würde und angenommenen Macht entspricht. Auch gehört die Theomachie im 21. Ges. der Ilias keineswegs zu den erfolgreichsten Theilen des Gedichtes.[235] Aber der Hauptheil ihrer Thätigkeit erstreckt sich auf die Elemente und andere materielle Gegenstände, oder auf die Thierwelt, oder auf den menschlichen Geist und dient dazu, der Scenerie und der Erzählung Interesse, Abwechslung und erhöhte poetische Wirkung zu verleihen. Der Plan eines jeden der beiden Epen wird auf zwei verschiedenen Gebieten zur Ausführung gebracht: im Olympos durch göttlichen Rathschluss und auf der Erde durch menschliche Anstrengung und Thätigkeit. Dennoch entsteht keine Confusion aus dieser doppelten Handlung, während das Spiel und Gegenspiel göttlicher und menschlicher Elemente der Bewegung der Gedichte eine be-

234) Vgl. ausser Gladstone Bd. II S. 461—467 des Originalwerkes auch Nägelsbach hom. Theol. V 33.

235) Vgl. auch Nitzsch Sagenp. S. 126 f. Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 403.

deutende Elasticität mittheilt.[236]) Ihr Werth wird besonders in der Ilias gefühlt, die wegen ihres engeren Schauplatzes und ihres begrenzten Gegenstandes der Gefahr der Einförmigkeit ausgesetzt war, der sie durch dieses Mittel im ganzen entgeht. Insbesondere aber wird die Beziehung zwischen den helfenden Schutzgöttheiten und den Protagonisten eines jeden der beiden Gedichte mit grosser Consequenz und Wirkung durchgeführt.[237]) Der erhabenste Gebrauch der übernatürlichen Maschinerie, der sich in den Gedichten findet, ist jedoch der, in welchem die Spuren derselben am schwächsten und schattenhaftesten gezeichnet sind. Man nehme z. B. die Art, in welcher Achilleus unbewaffnet auf das Schlachtfeld gesandt wird, (Il. XVIII 188 ff.) und ferner die Art, wie er sich waffnet (Il. XIX 10 ff.), in der Ilias; in der Odyssee das wundervolle Gemälde des göttlichen Misfallens, das sich im Verein mit den Vorbereitungen menschlicher Rache um die Freier der Penelope zu sammeln scheint; die Scene ist für Augen, wie diejenigen der Freier, gleichsam zu dunkel, als dass sie die wahre Bedeutung der trüben Vorzeichen, die dem furchtbaren Stosse der vergeltenden Gerechtigkeit eine düstere aber majestätische Sanction geben, aufzufassen vermögen (Od. XX 240 ff.).

§. 70. Glaubte Homer an seine Götter?

Ein kurzes Schlusswort möge der oft angeregten Frage gewidmet sein, ob Homer an die Gottheiten glaubte, von denen er so ausführlich spricht. Ohne auf alle die möglichen Annahmen näher einzugehen, dürfen wir die Ueberzeugung aussprechen, dass Homer in seiner Religion weder ein blosser Allegorist war, wenn er von seinem Zeus und seiner Athene spricht;[238]) noch ein Heuchler, wenn er die Ereignisse des menschlichen Lebens der Vorsehung zuschreibt. Er stellt dar, was für sein Volk der Glaube an das Unsichtbare unter besonderen Formen entweder

236) Aehnlich urtheilt Vischer Aesthet. III 5. S. 1289: „Die Weihe der Idealität gewinnt aber der grosse Stoff schliesslich dadurch, dass sich alles an die Götter knüpft, dass Heldensage und Mythus überall ineinandergehen" u. s. w.

237) Ueber Athenes Verhalten als Schutzgöttin des Odysseus s. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 415 u. 417 und Kratz de Minervae interventu in Homeri Odyssea. Progr. Köln 1862.

238) Nägelsbach hom. Theol. S. 96 der Ausg. v. Autenrieth: „Der homerische Gott ersten Ranges ist im Glauben des Dichters weder Symbol noch Allegorie." Vgl. auch Fr. Creuzer Symbol. I S. 81 der 3. Ausg. Bernhardy gr. Litt. II S. 69 f.

war oder gewesen war und was für seine Zeitgenossen wie für ihn selbst Gültigkeit hatte. Eine förmliche Lösung der Frage zu versuchen, ob Homer an die Form seiner Religion und an seine Religion selbst glaubte oder nicht, würde frivol sein. Es ist dies eine Frage in gewisser Weise den Erörterungen ähnlich, ob Shakespeare in den Controversen des 16. Jahrhunderts auf Seiten des römischen oder des reformierten Bekenntnisses stand. Weder Shakespeare noch Homer sollten so betrachtet werden, als ob sie Theologen ex professo wären. Beide folgten dem Gesetze ihrer erhabenen Kunst und stellten in Formen der Schönheit oder Majestät, je nachdem der Fall es erforderte, das Material dar, welches sie zur Hand hatten. Kritische Analyse, schönes Gleichgewicht, genaue Definitionen waren für den einen ebenso wenig wie für den andern. Aber in den Werken keines von beiden finden die kalten Töne des Skepticismus einen Widerhall, und vermuthlich mag der religiöse Glaube beider Männer von dem der Armen, der Mädchen und der Kinder ihrer Tage nicht sehr verschieden gewesen sein.[238a])

Siebentes Kapitel.

Spuren eines fremden Ursprunges der olympischen Religion.

§. 71. Classification der homerischen Götter hinsichtlich ihres Ursprungs.

Indem wir die Hauptgottheiten Homers nach ihrem Ursprunge einzutheilen versuchen, ist in voraus zu bemerken, dass eine solche Eintheilung auf Wahrscheinlichkeitsgründen und oft auf nur unbedeutenden Beweismitteln beruht.

I. Gottheiten, die von den hellenischen und pelasgischen und vermuthlich von allen andern bekannten Stämmen innerhalb der bekannten homerischen Welt verehrt wurden, sind: 1. Zeus. 2. Athene. 3. Apollon. 4. Leto. 5. Artemis. 6. Poseidon.

238a) Vgl. auch Creuzer a. a. O. S. 82. Für manche Stellen, die das Gegentheil zu beweisen scheinen, gilt der Ausspruch des Athenäos V p. 188d: *οὐκ, εἴ τι λέγεται παρ' Ὁμήρῳ, τοῦθ' Ὅμηρος λέγει.*

Die drei ersten können als Gottheiten uralter und allgemeiner Verehrung betrachtet werden. Poseidon war mehr hellenisch als pelasgisch; seine Stelle in der Liste ist überhaupt zweifelhaft.

II. Gottheiten hellenischer Verehrung:

1. Hera. 2. Persephone. 3. Hades.

III. Gottheiten pelasgischer Verehrung:

1. Demeter. 2. Aphrodite, jünger als die zuerst genannte.

IV. Gottheiten jüngerer Verehrung:

a. Von Phönikien oder auf phönikischem Wege nach Griechenland gebracht:

1. Hermes. 2. Hephästos. 3. Dionysos.

b. Von Thrakien:

1. Ares.

c. Päeon kann möglicherweise mit Aegypten in Verbindung gestanden haben.

Helios scheint auf ägyptischen und persischen Ursprung hinzuweisen.[238b)]

Alle diese Gottheiten und einige andere waren zu Homers Zeit mehr oder weniger unter den Griechen nationalisiert. Themis war vermuthlich eine rein hellenische Schöpfung, wie Hestia eine pelasgische gewesen zu sein scheint, die letztere als Genius der häuslichen Ordnung, die erstere als ihre völligere Entfaltung in der Sphäre der politischen Gesellschaft.

Während Homer es vermeidet, directe Belehrung über den Ursprung der griechischen Stämme und Gottheiten zu geben, giebt er uns doch in gelegentlichen und zerstreuten Notizen manche Spuren äusserer Verwandtschaft. Es drängt sich daher die Frage auf, ob wir für das olympische System ein allgemeines fremdes Vorbild oder, in Abwesenheit eines solchen, Beweismittel bei Homer finden können, durch welche das olympische System mit irgend einem nationalen oder localen Ausgangspuncte in Verbindung gebracht wird.

§. 72. Die Aethiopen.

Es verdient wol beachtet zu werden, dass Homer den olympischen Staat als Ganzes mit einem und nur einem ausserhalb Griechenlands liegenden Puncte in Verbindung gesetzt hat, nemlich mit den Aethiopen. Homer zeigt ein besonderes Interesse

238b) S. Gladstone Bd. III S. 342 des Originalwerkes.

für diese Aethiopen. Sie sind ihm ἀμύμονες (Il. I 423), ein Beiwort, durch welches er Reinheit des Blutes zu bezeichnen pflegt.[239]) In Il. I 423 sind sämmtliche Götter eilf Tage vom Olympos abwesend, um die von den Aethiopen dargebrachten Opfer zu geniessen. In Il. XXIII 205 ist die Zeitangabe nicht so bestimmt; aber sie weilen während der Leichenfeierlichkeiten des Patroklos wieder bei demselben Volke, und Iris beeilt sich dahin zu gehen, um ihres Antheiles an den Festlichkeiten nicht verlustig zu werden. Im 1. Ges. der Odyssee ist Poseidon bei demselben Volke zu demselben Zwecke (Od. I 22), während die anderen Götter im Olympos sind; und Od. V 282 kommt er von ihnen zu der Zeit, wo er Odysseus auf seinem Flosse auskundschaftet. Wegen der Grösse des zwischen beiden Angaben liegenden Zeitraumes muss wol angenommen werden, dass von zwei verschiedenen Besuchen die Rede ist.

Aus diesen Angaben und einigen anderen Notizen der Gedichte lassen sich folgende Puncte zusammenstellen: 1. Die Aethiopen müssen denselben Kreis von Gottheiten verehrt haben wie die Griechen. 2. Sie wohnen vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange; aber die Aethiopen, von denen Homer besonders spricht, gehören dem Osten an; denn die Solymer-Berge (Il. VI 184) grenzen an Lykien und sind auf Poseidons Rückwege vom Aethiopen-Lande (Od. V 282). 3. Ihr Name, der auf dunkle Gesichtsfarbe hindeutet, weist auf die Aethiopen als eine in einem südlichen Lande wohnende Völkerschaft hin; ebenso der Besuch des Menelaos, dessen Irrfahrten ausschliesslich dem Süden angehören. 4. Sie sind durch ihre grosse Liberalität im Opfern ausgezeichnet. 5. Sie werden in die Nähe des Okeanos gesetzt und dadurch nach homerischer Anschauung in den fernsten Südosten. 6. Wiewol sie in jener Richtung am fernsten wohnen (Od. I 23), so wird die Entfernung ihrer Wohnsitze doch nie als eine sehr grosse bezeichnet. Sie sind bloss τηλόθ' ἐόντες.

Der Name der Solymoi hat einige Kritiker veranlasst, dieselben mit den *Salem* der Hebräer in Verbindung zu setzen.[240]) Wahrscheinlicher ist jedoch die Herleitung des Namens von den *Soliman Koh*, einer Reihe von Bergen, die südwestlich von Kaubul

239) Achaeis § 35. Eine andere Deutung hat das Beiwort bei Völcker hom. Geogr. S. 91 gefunden, der auch über die Aethiopen im allgemeinen von S. 87 an zu vergleichen ist.

240) Vgl. Ameis zu δ 84 im Anhange.

laufen und bisweilen als bis nach Persien sich erstreckend bezeichnet werden. Die Freigebigkeit im Opfern stimmt weniger zu dem Charakter der alten persischen Religion als zu der der Meder mit ihren Magiern. Jedenfalls, sollte man meinen, muss der Dichter einen besonderen Grund für die so besondere Auszeichnung der südöstlichen Aethiopen gehabt haben. Ein solcher Grund kann aber der gewesen sein, dass er das Land der Aethiopen als den ursprünglichen Sitz seiner eigenen Religion betrachtete und deshalb die Götter in Gesammtheit dahin gehen liess.[241]) Damit ist nicht gemeint, dass das olympische System, so wie es war, von dort hergeleitet sei; aber wir schliessen nur, dass nach nationaler Tradition daselbst seine Wurzel lag. Die Troer haben nicht ihren olympischen, sondern ihren idäischen Zeus; und die Aethiopen sind das einzige fremde Volk, mit welchem Homer seinen olympischen Staat in Berührung treten lässt.

Wenn aber auch im Oriente, der wahrscheinlich auch die Wiege der hellenischen Stämme war, die Wurzeln des griechischen Götterglaubens lagen; so ist doch fest zu halten, dass die Religion auf ihrer Wanderung an Umfang gewann und, als sie die griechische Halbinsel erreichte, frei entwickelt wurde; und es wäre wider alle Vernunft zu glauben, dass Homer im Stande gewesen sei, auf jeden der orientalischen Stämme seinen etwaigen Beitrag zu dem Aggregate der griechischen Religion zurückzuführen, obwol er eine Unterscheidungslinie zwischen dem Systeme, wie er es fand und wie er es verliess, recht wol ziehen konnte.

Da Homer eine Art geographischer Kenntnis von Aegypten hatte,[242]) so kann ihm dieses Land bei seiner Auffassung der Aethiopen nicht in den Sinn gekommen sein; und folglich kann er, was auch durch andere aus den Gedichten geschöpfte Vermuthungen bestätigt wird, Aegypten nicht als die Hauptquelle des religiösen Systemes Griechenlands betrachtet haben.[243])

---

241) Bergk in N. Jahrb. LXXXI 6. S. 413: „Sobald der Gang der epischen Erzählung aus irgend einem Grunde eine weitere Entfernung der Götter erheischt, lässt sie der Dichter zum Okeanos zu den Aethiopen ziehen; diese Ehre verdanken die Aethiopen nicht so sehr ihrer Frömmigkeit, sondern der Gunst ihrer geographischen Lage“ u. s. w.

242) Achaeis § 14.

243) Vgl. Nägelsbach hom. Theol. S. 7 der Ausgabe von Autenrieth mit den daselbst gegebenen Nachweisungen.

§. 73. Die Skythischen Gottheiten.

Obwol es nicht die Ansicht sein kann, in irgend einem überlieferten Systeme selbst nur ein Skelett des olympischen Systemes zu finden; so dürfte es doch der Mühe werth sein, die von Herodot gegebenen Nachrichten über die skythische Religion zu berücksichtigen.

Die Skythen scheinen mit den Medern demselben Stamme anzugehören und den Theil zu bilden, von welchem die Pelasger sich trennten, um dem Süden Europas zuzuwandern. Sie lebten auf der Stufe des Hirtenlebens. Die *Ἱππημολγοὶ γλακτοφάγοι* (Il. XIII 5. 6) scheinen ihnen anzugehören, und die friedlichen Gewohnheiten der Pelasger spiegeln sich in dem Charakter, den Homer den Abiol, ihren Nachbaren, giebt (*δικαιότατοι ἀνθρώπων* Il. XIII 6), wieder. Die Götter der Skythen sind aber nach Herodot (IV 59): 1. Hestia. 2. Zeus. 3. Gäa, die Gemahlin des Zeus. 4. Apollon. 5. Aphrodite (*οὐρανίη*). 6. Herakles. 7. Ares.

Selbst in diesem sehr späten Gemälde finden wir grosse Aehnlichkeit mit dem, was nach Homer die ursprüngliche Gruppe der pelasgischen Gottheiten gewesen zu sein scheint. Gäa ist durch Demeter (*γῆ μήτηρ*), eine von den Gemahlinnen des Zeus (Il. XIV 326); vertreten. Die himmlische Aphrodite mag Spuren der Athene und der Artemis in sich schliessen (denn die Skythen nannten sie *Artimpasa*), neben den in der griechischen Aphrodite enthaltenen Zügen. Alle die specifisch hellenischen homerischen Gottheiten, Hera, Poseidon, Hades, Hephästos und Hermes fehlen auch in dieser Liste. Aber von den *βασιλήιοι Σκύθαι*, die nach ihrem Namen zu schliessen dieselbe Stellung unter den Skythen einnahmen, wie die Hellenen unter der Masse der pelasgischen Bevölkerung, wird berichtet, dass sie zu der Liste der pelasgischen Gottheiten den Cultus des Thamimasadas, eines Gottes des Meeres, hinzufügten, der dem hellenischen Poseidon offenbar gleichbedeutend ist.

In Aegypten, so erfahren wir durch denselben Herodot (II 50), waren die Namen der griechischen Gottheiten bis auf gewisse Ausnahmen seit uralter Zeit bekannt. Seine Ausnahmen sind Poseidon und Hera, die Dioskuren, Hestia, Themis, die Chariten und die Nereiden, die also nicht von Aegypten entlehnt werden können. Von allen den genannten ist aber Hestia der einzige Name, den wir Grund gehabt haben den Pelasgern zu

überweisen; dagegen haben alle die übrigen das Gepräge hellenischen Ursprungs.

Im ganzen scheint es also, als hätten wir in diesen Nachrichten eine viel deutlichere Darstellung des von dem pelasgischen Theile der Nation zum olympischen Systeme gelieferten Beitrages, als wir sonst wo vereint finden können. Vor allem ist es die skythische Gruppe, welche Beachtung verdient; denn sie enthält nur solche Gottheiten, welche wir für besonders pelasgische zu halten berechtigt sind und mit Ausnahme des Herakles keine anderen.

§. 74. Die vier Hauptformen der Religion und ihre Vertretung in der homerischen Poesie.

Es giebt vier Hauptformen, in denen die Religion das menschliche Gemüth angezogen und über dasselbe geherrscht hat. Die erste, die allein wahre, von welcher die anderen Depravationen sind, ist die Verehrung des göttlichen Wesens, wie sie vorzugsweise in der heiligen Schrift aufbewahrt ist. Die zweite ist die Verehrung des Menschen, die auf seiner Vergötterung beruht; von dieser Form gewährt die griechische Mythologie das deutlichste und wichtigste Beispiel. Die dritte Form ist die Verehrung der äusseren und unbelebten Natur; sie hat über eine grosse Zahl Völker von hohem Alter und grosser Wichtigkeit einen mächtigen Einfluss geübt. Die vierte ist die Verehrung der belebten Natur in ihren niederen Classen.

Was die griechische Mythologie aus der ersten dieser vier Quellen entlehnt hat, ist oben besprochen.[244]) Die zweite oder der Anthropomorphismus bildet ihr eigentliches charakteristisches Kennzeichen. Es war jedoch mehr die intellectuelle als die fleischliche Natur, welche in der Bildung des olympischen Systemes bestimmend wirkte. Das sehen wir in den rein hellenischen Gottheiten der Erfindung, die wie Hera und Themis edle und gebieterische oder mit der Entwicklung des menschlichen Lebens verknüpfte reine Ideen repräsentieren, während wir in den Gottheiten, die nicht eine volle hellenische Umbildung erfahren hatten, in Ares, Aphrodite, Demeter und Eos, thierische Leidenschaft vorherrschen sehen.

Die dritte Form der Religion, die so bewunderungswürdig in der Weisheit Salomonis XIII 1—9 geschildert wird, bildet ein

244) Olympos Cap. II.

nur untergeordnetes Ingredienz im homerischen oder olympischen Systeme; sie ist namentlich durch die aus dem anthropomorphistischen Prinzipe hervorgehende Entwicklung der griechischen Religion zurückgedrängt. So stehen Zeus und Poseidon Elementen vor; aber ihre Beziehungen zu Luft und Meer sind ganz verschieden von der des Hephästos zum Feuer; und selbst Hephästos ist mehr als eine blosse Vergötterung des Elementes. Ihre Brüderschaft mit Hades, der durchaus nichts elementares hat, beweist mit allen anderen Zeichen, dass die Luft und das Meer ihr bezügliches Territorium und nicht die Basis ihrer Gottheit ist. Wäre ferner Naturverehrung die Basis des Systemes gewesen, so hätte die Sonne als die sichtbare Königin der Natur eine hervorragende und gebieterische Stellung im Systeme einnehmen müssen, während doch ganz im Gegentheile ihre Stellung bei Homer noch weniger als eine secundäre ist. Weil die Griechen einen mannigfaltigen Organismus suchten, der einen Vorrath mächtiger auf die Menschen einwirkender Mittel enthielte, so machten sie Zeus zum Könige der Luft. Hätten sie aber ein Symbol bedurft, durch welches die Natur selbst sprechen sollte, so hätten sie nur die Sonne als ein solches wählen können.

Allerdings hat Homer auch von den Naturkräften einen ausgedehnten Gebrauch gemacht. Aber so hervorragend dieses als Poesie ist, so untergeordnet ist es als Religion. Seine Nymphen und Flussgötter schmücken seinen Vers; aber die Welt wird von ihnen nicht regiert, und dasselbe gilt auch von der grossen Zahl der homerischen metaphysischen Personificationen.

Dass aber Poseidon ebenso wenig wie Zeus eine eigentliche elementare Macht ist, geht aus folgenden drei Puncten hervor: 1. Er handelt nicht nur auf dem Meere, sondern ebensowol auf dem Lande; denn er erbaut die Mauern von Troja und tritt auf dem Schlachtfelde auf.[245] 2. Die *ϑάλασσα* als Element steht unter Okeanos: dieser aber hat keinen Antheil an der Regierung der Welt und hat auch keine moralische Persönlichkeit, während Poseidon gleiche Würde mit Zeus hat und ihm an Kraft nicht weit nachsteht. 3. Die eigentlich elementaren Gottheiten der *ϑάλασσα* sind Nereus und Amphitrite.[246]

Am olympischen Hofe, der nach homerischer Anschauung

245) Olympos § 37.
246) Olympos § 37 und 47.

das eigentliche Centrum der Weltregierung ist, findet sich auch kaum ein Beispiel einer reinen Naturmacht. Die Idee einer Naturmacht ist in allen wichtigen Gottheiten untergeordnet und in den vornehmsten wie Athene, Apollon und Hera kaum wahrnehmbar.

Wenn ferner die griechische Religion in demselben Geiste sich entfaltet hätte wie die orientalische; so hätte Hera die Erde darstellen müssen, die vom Himmel fortwährend geschwängert die Früchte hervorbringt, die als eigentliche Resultate ihrer Mutterschaft gelten können. Statt dessen ist die Erde bei der grossen Verloosung ganz ausgeschlossen; sie erscheint bei Homer nur in einer Eidesformel und verräth dadurch wahrscheinlich Spuren eines fremden Systemes; während die griechische Gäa ganz isoliert und unentwickelt dasteht.[247] An die Stelle des vegetativen Lebens der Erde setzt der griechische Geist das vergeistigte Leben einer Götter-Königin, die mit ihrem Gemahl der Mittelpunct des Olympos wird und den Uebergang aus der Naturreligion in den Anthropomorphismus erkennen lässt.

Nur in einem sehr modificierten Sinne kann man daher den Satz anerkennen, dass Homers olympische Dynastie auf den Trümmern einer älteren Naturverehrung throne; der eigentliche Sinn dieses Satzes ist vielmehr folgender: ehe der Hellenismus eine historische Existenz hatte, waren religiöse Systeme des Orientes auf Naturverehrung basiert. Diese Systeme haben zur Religion des Olympos ihre Beiträge geliefert; aber die Bildner der olympischen Religion machten von ihnen denjenigen Gebrauch, der ihnen für ihre Zwecke geeignet erschien. Durch Homer werden wir wenigstens nicht zu der Annahme berechtigt, dass ein System der Naturverehrung dem olympischen Systeme in Griechenland vorhergieng. Im Gegentheil Kronos und Rhea, Okeanos und Tethys scheinen jünger zu sein als seine olympischen Hauptgötter; sie scheinen metaphysische Schöpfungen zu sein, die ins Dasein gerufen wurden, um Zeus und der Götterfamilie eine ideale Basis zu geben.[248]

§. 75. Die Thierverehrung.

Es bleibt nur noch die Beziehung des olympischen Systemes zu der vierten und letzten Form der Religion zu betrachten übrig.

---

247) Ilios § 3.
248) Olympos § 47.

Das Prinzip der Thierverehrung scheint das eigentliche Fundament der ägyptischen Religion gewesen zu sein und selbst in die persische Religion vermuthlich erst in späterer Zeit seinen Weg gefunden zu haben (Malcolm Gesch. Pers. Bd. I). Auch bei Homer lassen sich einige Spuren der Thierverehrung nachweisen, die bei den Griechen in verfeinerter Gestalt auftritt.

1. Vor allem zeigt sich eine solche Spur in der ausserordentlichen Heiligkeit der Rinder des Helios. Das Vergehen der Gefährten des Odysseus bestand einfach darin, dass sie in der Gefahr den Hungertod zu sterben einige der besten Rinder des Helios schlachteten und verzehrten (Od. XII 352—365). Sie beobachteten, soweit sie konnten, alle religiösen Observanzen; sie versprachen auch dem Helios nach ihrer Rückkehr einen Tempel zu erbauen. Auch zeigt die männliche und gerechte Rede des Eurylochos, dass die Sympathien des Dichters auf seiner Seite sind (Od. XII 339—351). Die furchtbare Rache, welche auf die That folgt und die nicht bloss ein Act der persönlichen Rache des Helios, sondern von Zeus selbst im Interesse des olympischen Hofes verhängt war (Od. XII 377 ff. 405. 415), wurde durch ausserordentliche Vorzeichen vorgedeutet (Od. XII 394—396). Aber diese Strafe steht nur dann zu dem Vergehen selbst in richtigem Verhältnisse, wenn wir annehmen, dass diese Rinder, mit denen Helios in seinen Mussestunden zu spielen pflegte (Od. XII 379—381), wirklich heiliges Leben hatten, das ihnen nicht genommen werden durfte.

2. Ein anderes Beispiel, welches die Ansichten Döllingers über die dem Thiercultus zu Grunde liegenden Ideen bestätigt (Heidenth. und Judenth. VI 130 S. 424), findet sich in der merkwürdigen Stelle der Ilias, wo Xanthos, das Ross des Achilleus, von Hera mit Sprache begabt ist; aber die Begrenzung dieser Gabe ist sorgfältig angegeben (Il. XIX 407); denn Hera verlieh nur die Fähigkeit zu sprechen, nicht Intelligenz. Das Ross sagt dem Achilleus sein künftiges Schicksal vorher, zuerst einigermaassen dunkel (409); aber als es näher zu dem Hauptpunete kommt (416), legen sich die Erinyes ins Mittel und stellen die Ordnung der Natur wieder her.

3. Die Unsterblichkeit dieser Rosse ist wahrscheinlich in demselben Geiste aufgefasst und hat um so grössere Bedeutung, weil Freiheit vom Tode bei Homer das einzige und wesentlichste Kennzeichen der Gottheit ist.[249])

249) Olympos § 61.



4. Die Verwandlung einzelner Gottheiten in verschiedene Vogelgestalten,[250] der Athene (Od. I 320. III 372. Il. VII 59. Od. XXII 240), des Apollon (Il. VII 59), des Hypnos (Il. XIV 290), der Ino Leukothea (Od. V 353) gehört ebenfalls hieher. Sie zeigt die verfeinernde Kraft der griechischen Einbildung, welche die Gottheit nur die Gestalt von solchen Kreaturen annehmen liess, die ätherischer sind als alle anderen Thiergattungen und an Leichtigkeit und Schnelligkeit der Bewegung den Menschen weit übertreffen.

5. Noch ein paar andere Züge lassen sich anführen; die olympischen Rosse der Hera (Il. V 720. 768. 772); Poseidons Meeresrosse (Il. XIII 23); ferner dass Apollon nach der Darstellung des Dichters sich herablässt, die Rosse des Admetos in Pierien und die Rinder des Laomedon auf dem Ida zu weiden (Il. II 766. XXI 448). Aber sie sind alle unbedeutender und zweifelhafter Art.

---

250) Vgl. aber Olympos § 23 Anm. 49.

DRITTER THEIL.

Agora oder Politik des homerischen Zeitalters.

Erstes Kapitel.

Das Königthum.

§. 1. Classification des homerischen Königthums.

Die politische Regierungsform in der dem troischen Kriege unmittelbar vorhergehenden Periode scheint in Griechenland die von Thukydides und Aristoteles bezeichnete gewesen zu sein: der erstere sagt I 13: *πρότερον δὲ ἦσαν ἐπὶ ῥητοῖς γέρασι πατρικαὶ βασιλεῖαι*, und Aristoteles Pol. III 10, 1, wo er von den vier Arten des Königthums spricht, bemerkt: *ἡ περὶ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους... ἦν ἑκόντων μέν, ἐπί τισι δὲ ὡρισμένοις· στρατηγὸς γὰρ ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεύς, καὶ τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς κύριος.*

Abgesehen von rein localen Herrschaften finden wir bei Homer Spuren einer Thalassokratie in Kreta, die erst vor kurzem ihr Ende erreicht hatte,[1]) und ein noch bestehendes Pelopiden-Reich, welches wenigstens auf dem griechischen Continente das erste in seiner Art gewesen zu sein scheint. Denn das Pelopiden-Scepter war nicht ein von den Perseiden übernommenes; es war von Zeus durch Hermes verliehen; es umfasste das continentale Griechenland (*πᾶν Ἄργος*),[2]) dem entweder auf einmal oder in progressiver Ausdehnung die *πολλαὶ νῆσοι* (Il. II 108) des Minoischen Reiches hinzugefügt waren. Ausserdem bestand die Pelopiden-Herrschaft aus einer zwiefachen Oberherrschaft: die eine war eine Obergewalt über eine Anzahl von Fürsten, von denen ein jeder in seinem Gebiete die Regierung führte; die andere war eine directe,

1) Achaeis § 9.
2) Achaeis § 32.

obgleich vielleicht nicht immer wirksame Controle sowol über ein erbliches Territorium, als auch über einzelne kleinere Niederlassungen und Prinzipalitäten des Landes. Wir finden nemlich, dass Agamemnons Heeresmacht vor Troja ausschliesslich aus seinen mykenischen Besitzungen genommen war, während er doch Ansprüche auf Tribut von den im südwestlichen Peloponnes gelegenen Städten hatte, die in einiger Entfernung von dem Centrum seiner Macht lagen und offenbar für den troischen Krieg keine Hülfsmannschaft stellten. Das Pherä des Diokles lag an dem Wege von Pylos nach Sparta, und Pherä ist eine von den Städten, welche Agamemnon dem Achilleus versprach (Il. IX 151).[3] Freilich ist hierbei wol zu erwägen, dass, da der Name Pherä verschiedenen Gegenden angehört,[4] die Identität der beiden Städte nicht mit positiver Gewisheit behauptet werden kann.

Das homerische Königthum lässt verschiedene Grade zu. Es haftet an localen Herrschaften, wie diejenigen des Nestor oder Odysseus sind, aber auch an Agamemnons Suprematie, die alle übrigen überragte. Gleichwol bilden die griechischen *βασιλῆες* in der Ilias eine Classe für sich, eine Classe, welche die den Oberkönig Agamemnon umgebenden grösseren Führer in sich schliesst.

Dagegen der bei weitem grössere Theil selbst der Führer einzelner Contingente waren zwar die *ἄνακτες* eines gewissen Stammes oder Territoriums, aber sie waren nicht *βασιλῆες*. Diese *ἄνακτες* lassen sich wieder in zwei Classen scheiden: die erste begreift diejenigen in sich, die unmittelbare locale Oberhäupter hatten, wie Phönix, Herrscher der Doloper unter Peleus in Phthia (Il. IX 449), Sthenelos unter Diomedes (Il. II 564) und vielleicht auch Meriones unter Idomeneus.[5] Die andere Classe — und zu ihr gehört die bei weitem grössere Zahl — besteht aus solchen Heerführern, die keinem anderen Fürsten ausser Agamemnon untergeordnet sind. Unter diesen ist wahrscheinlich wieder ein Unterschied zwischen solchen, die den Agamemnon zu ihrem localen Souverän hatten, und denjenigen, die ihm nur als

---

3) Nach Hermann gr. Staatsalterth. § 8, 9 Periökenstädte, die der König gleichsam als Beutestück besitzt. Vgl. Ameis zu *δ* 176.

4) Achaeis § 40.

5) Agora § 2. Auch Diokles, Sohn des Orsilochos, zu Pherä Unterkönig des Menelaos, dürfte hieher zu rechnen sein. Schömann gr. Alterth. I S. 35 der zweiten Auflage.

Oberhaupt der grossen Vereinigung der Griechen gegen Troja untergeordnet waren.

Es ist wahrscheinlich, dass die Unterordnung dieser abhängigen Führer unter ihren localen Oberherrn ein engeres Band war, als die der localen Souveräne unter das Oberhaupt Griechenlands. Denn nach den Versprechungen, die Agamemnon dem Achilleus (Il. IX 297) macht, zu schliessen, musten die Beherrscher von Städten ihrem unmittelbaren politischen Oberhaupte Tribut zahlen, nicht in geprägtem Gelde, welches nicht existierte, auch nicht in festgesetzter Quantität, sondern eine δωτίνη.[6]) Ferner finden wir, dass diese untergeordneten Häuptlinge von ihrem localen Souverän mit einer Herrschaft bekleidet wurden, an seinem Hofe residierten und ein subalternes Commando in seinem Heere führten. Alle die zuletzt erwähnten Puncte schliessen sich an den Fall des Phönix an.

Auf der anderen Seite kennen wir keine positive Pflicht und keinen Dienst, den ein Herrscher wie Nestor dem Agamemnon zu leisten hatte, ausser der Theilnahme an dem nationalen Unternehmen gegen Troja unter Agamemnons Führung. Aber ein Rangunterschied unter ihnen ist klar. Offenbar wegen seiner Verwandtschaft mit Agamemnon ist Menelaos βασιλεύτερος (Il. X 239). Agamemnon rühmt sich viel höher zu stehen, als Achilleus oder sonst jemand im Heere (Il. I 186), und im 9. Ges. scheint Achilleus mit schlagender Ironie[7]) auf diese Beanspruchung eines höheren königlichen Ranges des Pelopiden hinzudeuten, wenn er erklärt, Agamemnon möge einen anderen zu seinem Schwiegersohn wählen,

ὅς τις οἷ τ' ἐπέοικε καὶ ὃς βασιλεύτερός ἐστιν (Il. IX 392). Obgleich aber ein König höher im Range als ein anderer sein mochte, so ist doch die ganze Classe der βασιλῆες von allen untergeordneten Classen durch die Sprache der Ilias deutlich unterschieden.

Es finden sich nemlich folgende ihrem Wesen nach wenn auch nicht sehr geschiedene Formen grösserer und kleinerer Souveränitäten in Griechenland:

I. Die des Agamemnon als des Oberhauptes von Griechenland.

II. Die localen Könige, von denen einige bedeutend genug waren, um wieder andere ἄνακτες unter sich zu haben.

6) Hermann gr. Staatsalterth. § 8, 9.

7) Von Faesi zu Il. IX 392 nicht anerkannt.



III. Die kleineren Führer von Contingenten, die ohne Könige zu sein ἄνακτες waren und ihre eigenen Staaten regierten, wie Thoas in Aetolien (Il. II 638) und Menestheus in Athen (Il. II 552).

IV. Die kleineren zerstreuten Häuptlinge, von denen wir kaum sagen können, in wieweit von ihnen im Kataloge Notiz genommen ist, die aber in gewissem Sinne unter Agamemnon standen, indem sie nemlich keinem anderen untergeordnet waren.

§. 2. Kennzeichen der homerischen βασιλῆες.

In der Ilias finden wir folgende 5 Kennzeichen der βασιλῆες:

1. Die Classe der βασιλῆες hat das Epitheton θεῖοι,[8]) durch welches bei Homer immer eine Beziehung des Gegenstandes zur Gottheit angedeutet wird; so a) βασιλῆες, b) ἀοιδός (Od. VIII 43), c) die beiden Protagonisten Achilleus und Odysseus, d) einige von den Helden, die schon vor dem Kriege gestorben waren, e) κῆρυξ (Il. IV 192), der Διὸς ἄγγελος ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν (Il. I 334. vgl. VIII 517 Διῒ φίλοι).

2. Den homerischen βασιλῆες ist ausschliesslich das titelartige Beiwort διοτρεφής verliehen, das den göttlichen Ursprung der königlichen Gewalt bezeichnet.[9]) Verwandt ist diesem das Beiwort διογενής, aber es ist weniger exclusiv. Man erwartet vielleicht das Umgekehrte. Aber es gab viele διογενεῖς oder Göttersöhne, welche die Götter nicht weiter in ihre besondere Obhut nahmen. Daher ist es eine höhere Auszeichnung unter dem Schutze und der Obhut der Götter zu stehen, d. i. διοτρεφής zu sein, als bloss von einem Gotte abzustammen, d. i. διογενής zu sein.[10])

---

8) Ueber dieses Beiwort vgl. Nägelsbach hom. Theol. S. 47 der Ausg. v. Autenrieth. Verschieden ist δῖος, welches allem beigelegt wird, was in seiner Art vortrefflich ist. Eustath. p. 21, 4: δῖος ἐπιτάττεται διὰ διαφόρους ἀρετάς. Daher findet es sich als Beiwort des mächtigsten Königs und Oberfeldherrn vor Troja wie des Sauhirten Eumäos. Während θεῖος nur von einzelnen Männern gebraucht wird, ist das Epitheton δῖος ganzen Völkerschaften und Frauen verliehen. Vgl. Krah über Epitheta der Götter und Menschen in Philol. XVII. 2. S. 198; und über δῖος Nitzsch Anm. I S. 189, der jedoch dieses Beiwort auf Geburt und Abstammung bezieht.

9) Dass der Dichter über diesen auch ein theoretisch sich aussprechendes Bewustsein hat, zeigt Nägelsbach hom. Theol. S. 276 der Ausg. v. Autenrieth.

10) Specielleres über διοτρεφής und διογενής s. Agora § 3 und. 4. Nitzsch Anmerk. I S. 189 macht zwischen beiden keinen Unterschied, so

3. Dem *βασιλεύς* und keinem anderen hat Zeus das Scepter anvertraut, das Symbol der königlichen Macht (Il. II 206. 101). Daher auch das stabile Beiwort der Könige *σκηπτοῦχοι*;[10a]) daher wird auch das Scepter von keiner anderen Person geführt, ausser von den Königen und von Richtern (Il. XVIII 505) und Herolden (Il. VII 277) als ihren Stellvertretern.[11])

4. In vielen Stellen wird von den *βασιλῆες* als einem für sich bestehenden Stande gesprochen; in dieser Eigenschaft bilden sie die *βουλή*. So sagt Achilleus (Il. IX 334):

ἄλλα[12]) *δ' ἀριστήεσσι δίδου γέρα καὶ βασιλεῦσιν,*

wo der Dichter zwischen der Classe der Könige und der der *ἀριστῆες* offenbar einen Unterschied macht.

Wenn Homer von der höheren Classe der Führer spricht, die in der *βουλή* zusammenkommen, nennt er sie *γέροντες* (Il. II 53 und anderwärts) oder *βασιλῆες* (Il. XIX 309. II 86); aber wenn er von den Führern mehr im allgemeinen spricht, nennt er sie mit anderen Namen *ἀρχοί, ἡγεμόνες* oder *κοίρανοι* und auch *ἀριστῆες* (Il. II 493. 487. XV 303).[13]) In zwei Stellen wendet er den zuletzt erwähnten Ausdruck auch auf die Mitglieder der höchsten Classe an, Il. II 404 und VII 327; aber hier haben wir die Phrase *ἀριστῆες Παναχαιῶν*, welches wahrscheinlich soviel bedeutet, wie *βασιλῆες Ἀχαιῶν*, denn sie bezeichnet „die Führer über alle Classen der Griechen," d. h. also Führer, denen selbst wieder andere Führer untergeordnet waren. Derselbe Unterschied ist auch Il. II 188 gemacht:

ὅν τινα μὲν βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα κιχείη.

5. Der Rang der griechischen Könige wird im Kataloge dadurch bezeichnet, dass keine andere Person im Commando über die Truppen in gleiche Linie mit ihnen gestellt wird. Agamemnon, Menelaos, Nestor, Odysseus, die beiden Aias, Achilleus werden jeder allein genannt. Idomeneus wird als Führer allein ge-

---

dass also das Bedürfnis des Verses für die Wahl des einen oder des andern maassgebend gewesen ist. 10a) Dass nicht jeder, der ein *σκῆπτρον ἔχει*, deshalb *σκηπτοῦχος* genannt werde, sondern *ὃς βασιλεὺς εἶναι ἰδιάζεται*, bemerkt schon Eustath. p. 104, 26.

11) Schömann gr. Alterth. I S. 37 der zweiten Auflage. Auch Priester Il. I 15 und Seber Od. XI 91. Ameis z. d. St. und zu *β* 37.

12) Bekker *ἅσσα*, aber nur aus Conjectur.

13) Ueber *ὄρχαμος λαῶν* vgl. Ameis zu *ξ* 22 Anhang. Was Grote Gesch. Gr. I S. 437 Note 5 der Uebers. v. Meissner über *βασιλῆες* und *ἄνακτες* bemerkt, bedarf in mehreren Puncten der Berichtigung.

nannt im Eingange des Berichtes über die Kreter (Il. II 645), wiewol, wo er zum zweiten Male genannt wird, Meriones neben ihm erscheint (650. 651), eine Stellung, die ihn höchstens als einen Quasi-Collegen und ὀπάων bezeichnet. Ebenso werden neben Diomedes auch Sthenelos und Euryalos genannt (563—566), aber es ist auch ausdrücklich hinzugefügt (567):

συμπάντων δ' ἡγεῖτο βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης.

Sein höherer Rang ist also durch jene Nebenstellung nicht verdunkelt. Ferner wissen wir aus Il. XVI 171 und 172, dass unter Achilleus fünf Führer standen, von denen jeder 10 Schiffe befehligte. Obgleich nun der Dichter im Anfange des Kataloges (493) verspricht:

ἀρχοὺς αὖ νηῶν ἐρέω νῆάς τε προπάσας,

so ist doch von keinem dieser fünf Führer im Kataloge Notiz genommen (681—694), während der Dichter die Namen der 4 eleischen Führer nennt, die doch ganz dasselbe Commando hatten, nemlich jeder über 10 Schiffe (618). Es scheint also der königliche Rang des Achilleus die Ursache gewesen zu sein, die den Dichter veranlasste die fünf Unterführer hier nicht zu nennen.

§. 3. Die einzelnen homerischen βασιλῆες.

Obgleich wir keinen Grund haben anzunehmen, dass Homer eine so feste Definition der Classe der Könige vor Augen hatte, wie sie in der modernen Form des Titels vorliegt; so ist es doch fast bei jedem griechischen Führer der Ilias klar, ob er nach Homers Auffassung ein βασιλεύς war oder nicht.

Unzweifelhaft gehören zur Classe der βασιλῆες:

1. Agamemnon Il. I 9 und anderwärts.
2. Menelaos
3. Nestor
4. Odysseus
5. Idomeneus

(2.–5.) nach Il. XIX 310. 311, wo sie bei Achilleus bleiben, während die anderen βασιλῆες (309) fortgeschickt werden. Für Odysseus vgl. auch Il. XIV 379 und anderwärts.

6. Achilleus Il. I 331; XVI 211.
7. Diomedes Il. XIV 27 vgl. 29. 379.
8. Aias der Telamonier Il. VII 321 vgl. 344.
9. Aias, des Oileus Sohn, wird durch folgende Merkmale als βασιλεύς erwiesen: er wird von Agamemnon unter den γέροντες ἀριστῆες Παναχαιῶν (Il. II 404—406) genannt, wo alle die oben

genannten mit Ausnahme des Achilleus vorkommen und keine anderen. Die *γέροντες* aber, die Il. II 53 zur *βουλή* berufen werden, werden 86 *σκηπτοῦχοι βασιλῆες* genannt. Auch die familiäre Weise, in welcher sein Name mit demjenigen des Telamoniers Aias verbunden wird (Il. XIII 46. 701 ff. XII 265), kann als Beweis für die Gleichheit des Ranges der beiden Aias gelten.

Das bestimmteste Zeugnis für die Aufstellung einer Liste der homerischen Könige liefert der 10. Ges. der Ilias. Hier begegnen wir zuerst Agamemnon und Menelaos (34). Menelaos geht um den Telamonier Aias und Idomeneus (53), und Agamemnon um den Nestor (54. 74) zu rufen. Nestor weckt Odysseus (137) und dann Diomedes (157), den er den Oilischen Aiás und Meges rufen lässt (175). Dann besuchen sie gemeinschaftlich die *φύλακες*, die unter dem Commando des Thrasymedes, Meriones und anderer stehen (Il. IX 80. X 57—59). Nestor ermahnt die Wächter zur Wachsamkeit und kehrt dann zurück, begleitet von den argivischen Königen (194. 195):

τοὶ δ' ἅμ' ἕποντο
Ἀργείων βασιλῆες, ὅσοι κεκλήατο βουλήν.

Dass der Name *βασιλῆες* zur Bezeichnung einer ganz bestimmten Classe dient, wird durch die folgenden Verse bestätigt, wo es heisst, dass mit den Königen (*τοῖς δ' ἅμα*) Meriones und Thrasymedes in Folge specieller Einladung giengen (196. 197): *αὐτοὶ γὰρ κάλεον συμμητιάασθαι.* Nun wird auch Aias, des Oileus Sohn, als einer von den Mitgliedern dieser *βουλή* genannt (228), die Diomedes bei seinem Unternehmen zu begleiten wünschten; folglich ist der Oilische Aias der 9. König auf Seiten der Griechen in der Ilias.

Diese 9 Könige, natürlich mit Ausnahme des Achilleus, erscheinen in jeder *βουλή*.

Die Grenzlinie zwischen ihnen und den anderen Führern ist im ganzen mit grosser Präcision gewahrt. Dennoch giebt es ein paar Personen, bei denen es fraglich ist, ob sie zu der Classe der Könige gerechnet werden müssen oder nicht.

1. Meges, Sohn des Phyleus, Führer der dulichischen Epeier (Il. II 625 ff.), gehörte nicht zu den Kriegern ersten Ranges; denn er war keiner von den zehn (Menelaos mit gerechnet), die Hektors Herausforderung anzunehmen bereit waren (Il. VII 161 —170). Auch war er nicht Mitglied der gewöhnlichen *βουλή*; nur zu der nächtlichen *βουλή* des 10. Ges. wird er eingeladen,

deren Mitglieder, wie wir gesehen, alle Könige waren (Il. X 175. vgl. 195). Aber als Diomedes zur Theilnahme an seinem Unternehmen auffordert, werden sechs Personen genannt (227—232), die sich bereit erklären: die beiden Aias, Meriones, Thrasymedes, Menelaos, Odysseus. Idomeneus und Nestor sind selbstverständlich in Folge ihres Alters ausgeschlossen. Es scheint aber klar, dass der Dichter die ganze Gesellschaft, mit Ausnahme der beiden zuletzt erwähnten, zusammenfassen wollte. Er konnte nicht die Absicht haben einen und nur einen einzigen von den anwesenden rüstigen Kriegern auszuschliessen. Und doch ist Meges nicht erwähnt; und folglich ist er aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mit in die βασιλῆες 195 eingeschlossen.

2. Phönix, Erzieher und Freund des Achilleus, wird Il. IX 607 mit schmeichelndem Namen γεραιὲ διοτρεφές von ihm genannt. Aber der traute und liebkosende Ton der Rede und der Charakter ihres Verhältnisses zu einander lassen es gewagt erscheinen, auf dieses Zeugnis irgend weiter zu bauen. Im 9. Ges. der Ilias ist er wahrscheinlich unter den γέροντες, die mit Agamemnon wegen der Gesandtschaft an Achilleus sich berathen; aber es steht nicht positiv fest und selbst wenn dem so wäre, so würde seine nahe Beziehung zu Achilleus seine Anwesenheit bei dieser Gelegenheit erklärlich machen (Il. IX 168). Es verdient bemerkt zu werden, dass Homer bei dieser einzigen Gelegenheit sagt, Agamemnon habe zu dieser Versammlung nicht einfach die γέροντας, sondern γέροντας ἀολλέας[14]) eingeladen, als ob Personen gegenwärtig gewesen, die zu der gewöhnlichen βουλή nicht gehörten (Il. IX 89).

In Il. XIX 303 versammeln sich die γέροντες um Achilleus und flehen ihn des Mahles zu geniessen. Er weigert sich und sendet weg ἄλλους βασιλῆας, aber es blieben die Atriden, Odysseus, Nestor, Idomeneus γέρων θ' ἱππηλάτα Φοῖνιξ. Die anderen werden ohne Epitheton genannt, weil sie so eben (309) als βασιλῆες bezeichnet waren; Phönix aber ist wahrscheinlich durch die ihm verliehenen Epitheta noch besonders kenntlich gemacht, weil der Ausdruck βασιλῆες ihn nicht mit einschloss (Il. XIX 303—312).

Berücksichtigen wir ferner, dass Phönix ein dem Peleus un-

14) Aristarchs Lesart ἀριστέας, von Bekker in der ersten Ausgabe aufgenommen, ist in der neuen Bearbeitung von 1858 wieder aufgegeben.



tergeordneter ἄναξ war[15]) und dass er ein Untercommando im Heere des Achilleus führte; so dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit behaupten, dass er nicht βασιλεύς war.

3. Patroklos wird nirgends βασιλεύς oder διοτρεφής genannt; aber διογενής (Il. I 337 und anderwärts), welches einen weiteren Gebrauch hat.[16]) Die untergeordnete Stellung seines Vaters Menoitios macht es unwahrscheinlich, dass er einer von den βασιλῆες der Ilias war. Er scheint Stellvertreter des Achilleus im Commando über die ganze Mannschaft der Myrmidonen gewesen zu sein (Il. XVI 257 ff.).

4. Eurypylos, Sohn des Euämon (Il. II 736. 737. VII 167. XI 819), Befehlshaber eines Contingents von 40 Schiffen und einer von den zehn, welche Hektors Herausforderung annehmen, wird an einer Stelle διοτρεφής genannt (Il. XI 819), ob als βασιλεύς oder in Folge eines laxeren Gebrauches des Beiwortes, ist zweifelhaft; wenn letzteres der Fall sein sollte, so würde dieser Fall die einzige Ausnahme von der durch mehr als 30 Stellen der Ilias begründeten Regel bilden.

Im ganzen also zeigt die Ilias zur Genüge, dass der Titel βασιλεύς ein bestimmter und, ein paar zweifelhafte Fälle ausgenommen, auf neun Personen beschränkt war.

Betrachten wir nun die Zusammensetzung der Classe der Könige, gleichviel ob wir Meges und Eurypylos mit einschliessen oder nicht, so scheint dieselbe auf folgenden Grundsätzen zu beruhen:

1. Wirklich politische Souveränität, die von der Form subalterner Führerschaft wol zu unterscheiden ist.
2. Ausgezeichnete persönliche Kraft und
3. entweder a) beträchtliche Territorial-Besitzungen wie im Falle des Idomeneus und des Oilischen Aias; oder
   b) ausserordentliche Tüchtigkeit, obgleich ein nur kleines Gebiet, wie im Falle des Odysseus; oder wenigstens
   c) hervorragende persönliche Kraft und Tapferkeit, die als Ersatz für mangelhaftes politisches Gewicht galt, wie in dem Falle des Telamoniers Aias.

---

15) Agora § 1.

16) Agora § 2.

Jeder Führer von mindestens 50 Schiffen ist auch ein βασιλεύς mit der einzigen Ausnahme des Menestheus, die vermuthlich auch eine Bedeutung haben wird. Agapenor hat 60 Schiffe, aber er ist von Agamemnon abhängig. Die Böotier haben 50 Schiffe, aber sie sind unter 5 Führer getheilt.

§. 4. Erfordernisse des homerischen βασιλεύς.

Unter den körperlichen Eigenschaften der homerischen Fürsten erwähnen wir zuerst die Schönheit. Dieses Attribut wird in den Gedichten keiner anderen Person ausdrücklich beigelegt, als denen von fürstlichem Range. Es ist unnöthig alle Beispiele dieser Art zu sammeln. Wenn bei einigen unbedeutenden Persönlichkeiten, wie Euphorbos und Nireus[17]) (Il. XVII 51 ff. II 673 ff.) ihre Schönheit hervorgehoben wird, so ist der Dichter vermuthlich einer hervorragenden Ueberlieferung gefolgt. In der troischen Königsfamilie war die Schönheit ein charakteristischer Vorzug, der selbst dem alten Priamos noch verblieb (Il. XXIV 631).[18]) Homer versäumt nicht sie seinen Hauptthelden beizulegen (Il. II 674. Od. XVI 175. Il. III 224. 169. 226. Od. XI 469). Bemerkenswerth ist aber, dass nach hellenischen Begriffen die Schönheit mit der Grösse eng verbunden ist.[19])

Ein anderes Erfordernis für den König ist körperliche Kraft und Rüstigkeit. Daher finden wir die Sitte, dass Könige in ihrem hohen Lebensalter entweder mit ihren Söhnen die Sorge der Regierung theilen, oder zurücktreten. So sehen wir in Troja Hektor vorzugsweise die Pflichten der Regierung ausüben, denn er befehligt die Truppen und verproviantiert dieselben (Il. XVII 225). Und dass Achilleus als Feldherr nicht ein blosser Bevollmächtigter seines Vaters Peleus war, geht aus Il. IX 616 hervor, wo er Phönix einladet sein Königthum mit ihm zu theilen. Aber die Pflicht der Könige, ihren Rath zu ertheilen, hörte nicht auf; denn Priamos führt in der troischen ἀγορή den Vorsitz und erscheint auf der Mauer, umgeben von den δημογέροντες (Il. III 149); und Achilleus, der vor Troja bereits das Commando führte, blickte doch noch auf seinen Vater hin, der ihm ein edles Weib ver-

17) Aoidos II § 2.

18) Aoidos II § 1.

19) Hierüber vgl. Ameis zu ι 508 und Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 132. Anm. 2. Sagenpoes. S. 211.

mählen sollte (Il. IX 394). Dass Peleus, wie Grote (Gesch. Gr. I 439 der Uebers. von Meissner) nach Od. XI 496 annimmt, seine Stellung aufgegeben habe, ist nicht zu erweisen; im Gegentheil zeigt jene Frage des Achilleus, dass, so lange er lebte, sein Vater Peleus noch nicht resigniert hatte. Auch die schönen Worte des Priamos (Il. XXIV 486—492) sprechen für die Annahme, dass Peleus sein Herrscheramt noch beibehalten habe.

Einen deutlichen Beweis für die Sitte der Könige, im hohen Alter sich von ihrer hohen Stellung zurückzuziehen, finden wir auch in dem Gebrauche des Wortes αἰζηοί,[20]) welches gewöhnlich durch „jung" wiedergegeben wird, während es doch vielmehr zur Bezeichnung des kräftigen Mannesalters dienen soll. Eine einzige Stelle wird hinreichen diese Bedeutung des Wortes αἰζηός und des verwandten Ausdruckes αἰζήιος ἀνήρ (Il. XVII 520. Od. XII 83) als die alleinrichtige zu erweisen. In Il. XVI 716 erscheint Apollon dem Hektor in der Gestalt des Asios,

ἀνέρι εἰσάμενος αἰζηῷ τε κρατερῷ τε.

Dieser Asios war ein rechter Bruder von Hekabe, der Mutter Hektors und 18 anderer Kinder, und kann demnach nicht mehr ein Jüngling gewesen sein. Weit natürlicher wäre die Annahme, dass Asios als Hektors Oheim über die besten Mannesjahre schon hinausgewesen sei. Aber dieser Annahme will der Dichter gerade zuvorkommen, indem er Asios, in dessen Gestalt Apollon erschien, in dem Alter männlicher Kraft und Schönheit, d. i. als αἰζηός vorführt. Wichtig für die richtige Auffassung des Wortes αἰζηός und das schon oben besprochene διοτρεφής ist auch Il. II 660, wo wir hören, dass Herakles Astyoche wegführte:

πέρσας ἄστεα πολλὰ διοτρεφέων αἰζηῶν.

In keiner anderen Stelle der Ilias ausser einer Il. IV 280, wo die weniger beglaubigte Variante ἀρηιθόων sich findet, wendet der Dichter das Beiwort διοτρεφής auf eine beliebige Masse von Menschen an; und selbst in der Odyssee ist dies Beiwort den 13 Königen auf Scheria als Königen verliehen (Od. V 378).[21]) Wenn also das Wort διοτρεφής auf Könige hinweiset und diese αἰζηοί genannt werden; so ist doch klar, dass diese Könige nicht alle Jünglinge gewesen sein können. Nehmen wir aber διοτρεφής in seinem eigentlichen Sinne als königlichen Titel und berück-

---

20) Lobeck Pathol. Elem. I p. 439. 88.

21) Vgl. Ameis z. d. St.



sichtigen ferner, dass erst mit dem Eintritte ins Mannesalter der königliche Thron bestiegen werden konnte (dies zeigt der Fall des Telemachos Od. I 386); so wird Homers gewohnte Genauigkeit auch in Il. II 660 zu ihrem Rechte kommen, indem der Dichter sagen will, dass Herakles viele Städte kräftiger und rüstiger Fürsten zerstört habe.

Die Theorie und Praxis des homerischen Zeitalters stellte also an die Könige die Anforderung körperlicher Kraft und Rüstigkeit. Jeder griechische Fürst, mit der ehrenwerthen Ausnahme des einen Nestor, führt seine Unterthanen selbst auf das Schlachtfeld und übertrifft sie alle an körperlicher Kraft und Klugheit.

Wie im Kampfe, so sind auch in den Wettspielen die homerischen Könige ohne gleichen. Von den 8 Wettkämpfen im 23. G. der Ilias werden 7 nur von Fürsten ausgeführt. Nur die πυγμαχίη ἀλεγεινή (Il. XXIII 653) bildet eine beachtenswerthe Ausnahme. Abgesehen von dem Beiwort ἀλεγεινή, welches Homer nur noch der παλαισμοσύνη (701) verleiht, zeigt sich die geringe Meinung vom Faustkampfe auch in dem Werthe der Preise. Der erste Preis für die πυγμαχίη war ein ungezähmtes Maulthier, der zweite ein Doppelbecher, dessen Werth durch Beifügung eines Epitheton nicht weiter bezeichnet ist. Aber für die παλαισμοσύνη ἀλεγεινή war der erste Preis ein Dreifuss, 12 Ochsen werth; der zweite eine Sclavin, 4 Ochsen werth. Die Preise für die παλαισμοσύνη waren also etliche Male mehr werth, als die für die πυγμαχίη ausgesetzten. Ebenso ist der zweite Preis für den Wettlauf ein grosser und fetter Ochse (750), der dem ersten Preise für die πυγμαχίη wenigstens gleichsteht. Sieger in der πυγμαχίη ist Epeios, dem Euryalos, dritter Führer der Argiver, unterliegt. Aber Homer hat Sorge dafür getragen, die Ueberlegenheit eines untergeordneten Mannes über einen Mann von hohem Range durch das Geständnis des Epeios (Il. XXIII 670):

ἦ οὐχ ἅλις ὅττι μάχης ἐπιδεύομαι

einigermaassen zu mildern.[22])

Wie in den Kampfspielen, so zeigt sich auch in den feineren Fertigkeiten die grössere Tüchtigkeit der Könige. In nur vier Fällen hören wir im Homer von Musik und Gesang, die nicht von ἀοιδοί ausgeführt werden. Das erste Beispiel ist der πάις auf dem Schilde des Achilleus (XVIII 569), der den vom Wein-

22) Vgl. auch Faesi a. d. St.

garten heimkehrenden Mädchen und Jünglingen singt und spielt. In den drei anderen Fällen sind es nur Fürsten, welche die Kunst des Gesanges und der Musik üben [23]): nemlich Paris, dem jedoch nur das Instrument nicht aber Gesang verliehen ist (Il. III 54); Achilleus (Il. IX 186), der sein Herz mit der klingenden Laute und dem Gesange von den rühmlichen Thaten der Männer labt; und Eetion, König vom Plakischen Thebe in Kilikien, dem die Leier, auf welcher Achilleus spielte, früher gehört hatte (Il. VI 397).

Dass der homerische König selbst in Handarbeiten, die Kunst und Geschicklichkeit voraussetzen, ein Meister sein kann, zeigt das Beispiel des Odysseus. Wie Odysseus sich ein künstliches Bettgestell selbst gezimmert hat (Od. XXIII 189) und auf der Insel der Kalypso sich als Schiffbauer zeigt (Od. V 234—261); so weiss er auch mit Pflug und Sense umzugehen und fordert den Freier Eurymachos heraus zu versuchen, ob er es in diesen Fertigkeiten mit ihm aufnehmen könne (Od. XVIII 366—375).

Die homerischen Könige, durch körperliche Ausbildung ausgezeichnet, gewähren auch das Bild von Männern guter Erziehung und guter Sitten, sie sind *gentlemen par excellence.* Nestor, Diomedes und Menelaos sind es in ausgezeichneter Weise. Agamemnon nicht ganz in demselben Grade, denn der homerische Agamemnon hat eine knickerige Ader. [24]) Dagegen können wir in den beiden Hauptbelden der Gedichte, Odysseus und Achilleus, diejenigen Gewohnheiten im Denken und Handeln, welche den *gentleman* kennzeichnen, deutlich genug wahrnehmen. Eines von diesen Kennzeichen ist die Liebe zur Wahrheit, Geradheit und Offenheit. Nach der gewöhnlichen Auffassung des Charakters des Odysseus steht dieser gerade nicht in dem Rufe solcher Eigenschaften. Aber was auch der Odysseus des Euripides und Vergil sein mag; der homerische Odysseus, obgleich voll Umsicht, Zurückhaltung und selbst voll List, wo er es mit Feinden und Fremden zu thun hat, hat nichts selbstsüchtiges, hinterlistiges und treuloses. [25]) Demgemäss hat der Dichter seinem Helden wenige Worte in den Mund gelegt, die den Charakter eines Angebers und Zu-

23) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 33.

24) Agora § 21.

25) Über den Charakter des homerischen Odysseus s. Lauer Gesch. der hom. Poesie und dessen Recensenten in N. Jahrb. 1853. S. 243 ff. Houben qualem Homerus in Odyssea finxerit Ulyssem. Progr. Trier 1856 und 1860.

trägers mit einer unter den vorliegenden Umständen fast zu grossen Strenge tadeln.[26]) In Od. XIX 500 — 502 sagt nemlich Odysseus der Eurykleia, welche ihm die schuldigen Weiber in seinem Hause nennen will:

μαῖα, τί ἦ δὲ σὺ τὰς μυθήσεαι; οὐδέ τί σε χρή·
εὖ νυ καὶ αὐτὸς ἐγὼ φράσομαι καὶ εἴσομ' ἑκάστην.
ἀλλ' ἔχε σιγῇ μῦθον, ἐπίτρεψον δὲ θεοῖσιν.

Nun erfolgt freilich dennoch (Od. XXII 417) die Mittheilung der Eurykleia auf ausdrückliches Verlangen des Odysseus. Aber dies geschieht erst nach dem Versuche mit dem Bogen, während das erste Anerbieten der Eurykleia vorher und zu einer Zeit geschah, wo Odysseus vermuthlich mehr Zeit zu eigener Beobachtung zu haben glaubte, als später wirklich der Fall war.[27])

Wie Homer also seinen Odysseus in Rücksicht auf Offenheit und Geradheit als einen *gentleman* darstellt,[28]) so seinen anderen Lieblingshelden in Rücksicht auf Höflichkeit.

Im 1. G. der Ilias, als sein Zorn in der ersten Aufwallung ist, werden Talthybios und Eurybates als Boten zu ihm entsandt mit dem Auftrage ihm Briseis zu entführen. Beim Eintritt sind sie erschrocken und schweigsam. Achilleus aber befreit sie von ihrer Verlegenheit und heisst sie freundlich willkommen:

χαίρετε, κήρυκες, Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν·
ἆσσον ἴτ' (Il. I 334).

Ferner im 9. G., wo er in seiner Abgeschiedenheit von Phönix, Odysseus und Aias überrascht wird, heisst er sie ohne abzuwarten, bis er selbst angeredet wird, in freundlichster Weise willkommen und bewirtet sie (Il. IX 197). Aber das schönste Beispiel seiner feinen Höflichkeit ist dasjenige, welches er im 23. G. der Ilias dem Agamemnon erweist, indem er diesem den Hauptpreis noch vor der eigentlichen Ausführung des Wettkampfes mit einem feinen Complimente überweist (890 ff.):

Ἀτρείδη· ἴδμεν γὰρ ὅσον προβέβηκας ἁπάντων κτέ.

---

26) Vgl. auch die Aeusserung des Odysseus in Od. XIV 156. Dieser Wahrhaftigkeit geschieht durch die Nothlüge (Od. IX 281. XIII 254 vgl. XI 455. XIX 203), die dem andern nicht schadet, kein Eintrag. Vgl. Nägelsbach hom. Theol. S. 229 der Ausg. v. Autenrieth.

27) Vgl. auch Ameis zu τ 500 und 502.

28) Nicht weniger seinen Achilleus Il. IX 312 und seine Helden überhaupt. Vgl. Nägelsbach hom. Theol. V 24a der Ausg. v. Autenrieth.



Aber diese grossen Helden, so stark und tapfer und weise, so stolz und ernst, so bewandert in Künsten, feinen Sitten und Fertigkeiten, können gelegentlich auch weinen wie Frauen oder Kinder. So Odysseus auf der Insel der Kalypso (Od. IV 556) und in der Halle des Alkinoos (Od. VIII 83 ff. 531); so Achilleus, als ihm das Bild seines Vaters vor die Seele geführt wird (Il. XXIV 486. 511).[29])

Die griechischen Helden sind aber auch empfindlich gegen Lob wie gegen Tadel (Telemachos Od. II 33. 35; Odysseus Od. VIII 159 ff; die Führer Agamemnon gegenüber Il. IV 231 ff. Il. IV 257 ff. 285 ff. X 298 ff. Il. IV 338 ff. 370 ff. XIV 82 ff.)

§. 5. Die drei Hauptfunctionen des homerischen βασιλεύς.

Der homerische König tritt in dreifacher Eigenschaft auf: als Priester, als Richter und als Heerführer.[30])

1. An einem anderen Ort wird gezeigt werden, dass unter den Griechen des homerischen Zeitalters kein Priester auftritt;[31]) in Uebereinstimmung hiermit finden wir Agamemnon in der Ilias (Il. III 269—301), Nestor in der Odyssee (Od. III 5—9) mit der Verrichtung der Opfergebräuche beschäftigt; auch wird dieselbe keinem anderen, als dem Staatsoberhaupte anvertraut, der von seinen κήρυκες oder von seinen Söhnen dabei unterstützt wird. Während dies in Rücksicht auf sogenannte Staatsopfer der Fall war, erfahren wir auch in Rücksicht auf Privatopfer, dass diese von dem Haupte der Familie verrichtet wurden.[32]) Ein Thier zur Nahrung schlachten heisst beim Dichter ἱερεύειν, im Lager wie im Palaste des Nestor, in der wilden Gesellschaft der Freier wie in Eumäos friedlicher Hütte;[32a]) und jedes für das Schlachtmesser bereite Schlachtthier heisst ἱερήιον (Od. XIV 74. 94).[33])

29) Mehr Einzelheiten s. bei Friedreich Realien S. 163 f. und Timm das Nibelungenlied. Halle 1852. S. 140 ff.

30) Aristoteles Pol. III 14. 15. V 10.

31) Ilios § 9.

32) Einzelne Beispiele dieser Art s. bei Gies quaest. de re sacerd. Gr. Progr. Hanau 1850. S. 40.

32a) Hermann gottesd. Alterth. § 28, 23.

33) Mehr Einzelheiten s. bei Schömann gr. Alterth. I S. 32 f. der zweiten Aufl. und antiq. jur. publ. p. 66; Gies quaest. de re sacerdot. Gr. S. 39 f. Nägelsbach hom. Theol. S. 197 ff., der mit Recht zwischen priesterlichem, politischem und häuslichem Opfer unterscheidet.

2. Das richterliche Amt des Königs lernen wir zuerst bei der Person des Minos kennen, der auf Erden directe Mittheilungen von Zeus hatte, die sich wahrscheinlich auf die Rechtspflege bezogen, und der im Reiche der Schatten das Amt des Richters übte.[34]) Uebrigens hat nichts bei Homer den Anschein einer Criminaljustiz, mit Ausnahme der Strafen für den Todtschlag; und auch diese haben nicht mehr, als den blossen Anschein. Denn die Strafe galt wie andere Strafen nur als eine Compensation zwischen Mann und Mann (Il. XVIII 498), aber nicht als eine Genugthuung für die Verletzung der öffentlichen Moralität, des Friedens und der Ordnung.[34a])

In Il. II 204 hören wir, dass der König und nur der König es ist, dem Zeus das Scepter und die θέμιστες verliehen. Das Scepter ist Symbol der richterlichen Gewalt, wie wir aus dem Eide des Achilleus (Il. I 237) ersehen. Die Combination dieser beiden Stellen zeigt, dass die Pflichten der Rechtspflege, die Entscheidung über die bezüglichen Rechtsansprüche der streitenden Personen die Hauptfunctionen der Souveränität ausmachten.[35]) Eine weitere Auffassung derselben, welche auch die Pflicht der Deliberation mit einschliesst, liegt in Nestors an Agamemnon gerichteten Worten (Il. IX 98):

καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξεν
σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύησθα.

Uebrigens mag das Richteramt auch schon in Homers Tagen anderen Personen übertragen sein. Denn auf dem Schilde des Achilleus sind es die γέροντες, welche richten (Il. XVIII 505), jeder mit einem Scepter in der Hand, während Il. I 237 von einem Scepter zu sprechen scheint, welches mehrere Personen hielten. In einem Gleichnisse des 16. Ges. ist auch auf eine Mehrheit von Richtern Bezug genommen (387). Da wir aber nie von einer ursprünglichen und unabhängigen Autorität, wie die Il. II 204 bezeichnete, bei den γέροντες hören; so ist es wahrscheinlich, dass sie als bevollmächtigte Stellvertreter des Königs richterliche Gewalt übten.

3. Die Pflicht des Königs, seine Truppen zu führen, steht auf jeder Seite der Ilias geschrieben, und nur im hohen Alter

34) Achaeis § 9.

34a) Vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. V 53.

35) Daher das Epitheton δικασπόλοι Il. I 238. Od. XI 186.

des Königs scheint dieselbe dem Thronerben oder mehreren Mitgliedern der Familie, selbst vor dem gänzlichen Rücktritte des Regenten von öffentlichen Geschäften, übertragen zu sein.[36]) Der kriegerische Charakter des Königs ist jedoch der Idee nach von seinem königlichen unterscheidbar; denn Agamemnon war (Il. III 179)

ἀμφότερον βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής.

Gleichwol wurde kriegerische Auszeichnung von ihm erwartet. Als Hippolochos seinen Sohn Glaukos nach Troja entsendet, macht er ihm besonders zur Pflicht (Il. VI 208):

αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.

§. 6. Einkünfte und Vorrechte des Königthums.

Odysseus hatte, wie Eumäos im Geiste loyaler Uebertreibung sagt (Od. XIV 98), sehr grossen Landbesitz und so viele Heerden, wie zwanzig lebende Männer zusammengenommen. Auch Sarpedon in einer unvergleichlich schönen Rede rühmt als Vorrechte der lykischen Könige ausser dem Ehrensitze und den grösseren Portionen beim Mahle den Besitz eines reichen Krongutes (τέμενος) an den Ufern des Xanthos. Aber diese Privilegien des Königs sind auf den sicheren Boden der Pflicht, der Verantwortlichkeit und Mühewaltung gegründet (Il. XII 310—328). Ganz in Uebereinstimmung hiermit erfahren wir, dass Bellerophontes erst, als er seine Tapferkeit in vollem Maasse bewiesen hatte, von dem Könige des Landes dessen Tochter und die Hälfte des Königreichs und von den Lykiern ein grosses und fruchtbares τέμενος erhielt (Il. VI 194).

Das Wort τέμενος wird von Homer nur auf das Eigenthum von Göttern und Regenten angewandt. Wir finden den Ausdruck mit Beziehung auf das geweihte Land von Spercheios Il. XXIII 144 ff.; Aphrodite Od. VIII 362 ff.; Demeter Il. II 696; Zeus Il. VIII 48. Ferner zur Bezeichnung des Krongutes des Bellerophontes Il. VI 194, Aeneias Il. XX 184, Meleagros Il. IX 578, Sarpedon und Glaukos Il. XII 313, des βασιλεύς auf dem Schilde Il. XVIII 550, des Iphition (πολέων ἡγήτωρ λαῶν Il. XX 383) Il. XX 391, Alkinoos Od. VI 293, Odysseus Od. XI 185. XVII 299.[37])

---

36) Den alten Peleus vertritt sein Sohn Achilleus, für den krank auf Lemnos zurückgelassenen Philoktetes ist einstweilen Medon, der Sohn des Oileus, eingetreten. Schömann gr. Alterth. I S. 31 der zweiten Auflage.

37) Ilios § 7.

Dagegen hat der bloss reiche Mann eine *ἄρουρα*, nicht ein *τέμενος* (Il. XI 68); und das Landgut des Laertes, welches sein Privatbesitz war und das er sich durch Ersparnisse erworben hatte, heisst *ἀγρός*, nicht *τέμενος* (Od. XXIV 205).

Ausser dem Krongute hatten die Könige noch zwei andere Quellen für ihre Einkünfte. Die eine bestand in einer Art von Abgaben ähnlich der in Genesis XLIII 11 erwähnten. Denn als Euneos von Lemnos seine Schiffe absegeln lässt, um dem griechischen Heere Wein zu verkaufen, sendet er einen besonderen Vorrath von *χίλια μέτρα* als Geschenk für die Atriden (Il. VII 467—475); und Nestor rückt dem Agamemnon ganz leise die ungeheuren Vorräthe an Wein vor, die derselbe anzuhäufen gesucht habe (Il. IX 71). Auch in Od. VII 8—11 hören wir von Geschenken, welche Handelsleute dem Alkinoos, als Könige von Scheria, machten. Es scheint, wenn man diese beiden Fälle mit einander vergleicht, fast so, als seien diese Gaben eine Vergütung gewesen für die Erlaubnis Handel zu treiben. Die andere Quelle scheint, nach einer einzigen Stelle zu schliessen, in Sporteln für die Rechtspflege bestanden zu haben. Das erhellt aus der Gerichtsscene auf dem Schilde des Achilleus, wo zwei Talente Goldes für denjenigen unter den Richtern bestimmt sind, der das richtigste Urtheil abgegeben habe (Il. XVIII 508):

τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι.

Andererseits wurden dem Könige alle diese Einkünfte nicht bloss zu seinem eigenen Gebrauche gegeben. Denn ausser der allgemeinen Verpflichtung der Hospitalität gegen Fremde lag es den Königen auch ob, die Hauptpersonen ihrer Unterthanen zu bewirten.[38]) Ohne Zweifel diente dies den Freiern im Hause des Odysseus zur Entschuldigung; und es scheint, dass Halitherses (Od. XVII 68) und andere Freunde der königlichen Familie die dortige Tafel ebenso gut besuchten wie ihre Feinde, wenn auch nicht so stehend wie diese.[39]) So nimmt denn auch Aias (Il. VII 313) Agamemnons Gastfreundschaft in Anspruch, als ob sichs von selbst verstände; und Nestor fordert Agamemnon auf, den *γέροντες* ein Fest zu

38) Nitzsch Anm. I S. 41. Ueber die politische Bedeutung des gemeinschaftlichen Mahles s. Schömann gr. Alterth. I S. 24 f.

39) Vielleicht ist hierin eine Lösung des ungelösten Räthsels gegeben, welches Kern Einige Bemerkungen über die Freier in der Odyssee. Progr. Ulm 1861. S. 13 f. in dem Schmausen der Freier findet.

geben, weil sein Amt ihn dazu verpflichte (Il. IX 70): ἔοικέ τοι, οὔτοι ἀεικές und 73: πολέεσσι δ' ἀνάσσεις.

Am besten aber zeigt sich die regelmässige Ausübung dieser Pflicht in dem Falle, wo Alkinoos von Odysseus bei seiner Ankunft dadurch erkannt wird, dass dieser seine Mitkönige in seinem Palaste bewirtet (Od. VII 49. 137). Wie steht es aber mit den δωτῖναι, die Achilleus, Agamemnons Versprechen zufolge, von den 7 Städten erhalten sollte? (Il. IX 155):

οἵ κέ ἑ δωτίνῃσι θεὸν ὣς τιμήσουσιν,
καί οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας.

Der Gedankenzusammenhang in den zwei Versen scheint zu zeigen, dass die δωτῖναι nichts anderes waren, als die dem Herrscher für die Rechtspflege gebührenden Sporteln.[40]

Die gewöhnlichen Einkünfte des Königs flossen also hauptsächlich aus folgenden Quellen:

1. aus dem τέμενος; 2. seinen Privatbesitzungen, wie der ἀγρός des Laertes war; 3. den Sporteln für die Rechtspflege; 4. den Gaben, die für die Erlaubnis Handel zu treiben gegeben wurden.

§. 7. Agamemnons Stellung als Oberkönig.

Die Stellung Agamemnons als des grösten Königs des heroischen Zeitalters[41] ist für die Beurtheilung der politischen Zustände jener Periode zu wichtig, als dass sie nicht einer speciellen Betrachtung unterzogen zu werden verdiente.

Er scheint fast jeden Vorzug in sich vereinigt zu haben, um die königliche Macht zu ihrem Gipfel zu erheben. Er war aus einem Hause, welches auf seiner bis jetzt nicht unterbrochenen Bahn zunehmender Grösse weiter schritt; er war das Haupt dieses Hauses, gestützt durch seinen Bruder Menelaos in Lakedämon, und der doppelte Titel der beiden war durch ihre Verheiratungen

---

40) So auch Nitzsch Anm. I S. 28. Anders Schömann gr. Alterth. I S. 35 der 2. Aufl. Beider Ansichten verwerfend Hermann gr. Staatsalterth. § 8, 9, woselbst auch die ausserordentlichen und durch Umlagen aufgebrachten Steuern (δῶρα Il. XVII 225. Od. XIII 14) erwähnt werden. Alle Stücke zusammen heissen auch die τιμή des Königs. Vgl. Ameis zu α 117.

41) „Wie im Schiffskataloge Il. 2, 569—580 und von Athene 1, 276 ff., so von Herod. 1, 1 und Thukyd. 1, 9, 3 als der mächtigste Herrscher und Oberfeldherr anerkannt." Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 188 Anm. 82.



mit Klytämnestra und Helena noch mehr befestigt. Diese Familie stand an der Spitze des thatkräftigen Stammes, welcher auf der griechischen Halbinsel der herrschende war und es zu sein verdiente.[42] Unter den verschiedenen Königen vor Troja war der Stamm der Pelopiden der königlichste (Il. X 239). Agamemnon besass den Muth, die Kraft und die Geschicklichkeit eines Kriegers in einem nur von den grösten Helden seiner Nation übertroffenen Grade.[43] Er muss noch in der Blüte seines Alters gestanden haben und obgleich weder mit ausserordentlichen Talenten noch mit der populärsten und anziehendsten Art des Charakters begabt, besass er doch in einem hohen Grade politischen Geist, das Gefühl öffentlicher Verantwortlichkeit und die Fähigkeit sich mit dem allgemeinen Geiste und Willen zu identificieren. Habsucht[44] und Unentschlossenheit[45] scheinen die beiden schwächsten Puncte in seinem Charakter gewesen zu sein. Sein Reich war das gröste, das bis zu jener Zeit in jenem Theile der Erde bekannt war. Seine Truppen vor Troja waren πολὺ πλεῖστοι καὶ ἄριστοι (Il. II 577); hieraus folgt aber, dass seine Schiffe, die nicht bedeutend zahlreicher waren, als die anderer Contingente,[46] von grösserem Umfange gewesen sein müssen; er stellte ausserdem den Arkadiern Schiffe (Il. II 612), die keine eigenen besassen. Sein Ehrentitel, den er nur mit wenigen theilt, ist ἄναξ ἀνδρῶν.[47]

Thukydides scheint sich seine Ansichten über die alte Geschichte Griechenlands mit besonderer Sorgfalt gebildet zu haben. Unter diesen begegnen wir auch der Ansicht, dass bei dem Unternehmen gegen Troja die Furcht[47a] vor Agamemnon mächtiger gewirkt habe, als der dem Tyndareus geleistete Eidschwur (Thuk.

42) Achaeis § 34.

43) Agamemnon wird zu den drei tüchtigsten nach Achilleus gezählt Il. VII 179 f.; seine Kampfbereitschaft s. Il. VII 162. VIII 261; nach Helenas Aussage verbindet er mit den Eigenschaften eines vortrefflichen Königs auch die eines tapfern Kämpfers (Il. III 179).

44) Agora § 21.

45) Ueber Agamemnons sanguinische Muthlosigkeit, welcher der Dichter auch den Helden Diomedes entgegenstellt, vgl. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 373.

46) Agora § 9.

47) Achaeis § 37.

47a) Dafür spricht auch die θωή, welche nach Il. XIII 669 jeder, der dem Zuge sich nicht anschloss, zu gewärtigen hatte.

I 9) oder als guter Wille. Es erhellt nun auch aus Homer, dass Agamemnons Ruf und Name weit über die Grenzen Griechenlands hinaus bekannt war, und dass ein Werth darauf gelegt wurde mit ihm in Verbindung zu stehen. Denn Menelaos errichtete ihm bei seiner Rückkehr von Pharos in Aegypten daselbst ein Denkmal, ἵν' ἄσβεστον κλέος εἴη (Od. IV 584);[48]) und das würde er nicht gethan haben, wenn Agamemnon den Einwohnern des Landes unbekannt gewesen wäre. Auch des Odysseus Antwort auf die Frage des Kyklopen (Od. IX 263):

λαοὶ δ' Ἀτρείδεω Ἀγαμέμνονος εὐχόμεθ' εἶναι,
τοῦ δὴ νῦν γε μέγιστον ὑπουράνιον κλέος ἐστίν

soll offenbar ein Schutzmittel gegen das Ungeheuer sein, vor dem er damals stand.

Homers Nachrichten über Agamemnons Stellung und über die Motive des Krieges sind sehr dürftig; aber sie stimmen einigermaassen mit der von Thukydides aufgestellten Ansicht überein. Von dem Eide des Tyndareus weiss Homer nichts. Aber er erzählt uns von dem Eide, durch welchen sich die griechischen Führer zu dem Zuge gegen Troja verpflichtet haben (Il. II 303—307. 339—341. 308. 322). Was in diesen Stellen von den Vorbereitungen in Aulis berichtet wird, beweist, dass die Atriden der Grösse ihres Unternehmens sich bewust waren. Was die ursprüngliche Veranlassung war auf das Unternehmen einzugehen, wird nicht gesagt. Die Griechen im allgemeinen scheinen sich um Helenas Wegführung und ihre Zurückgabe nicht viel Sorge gemacht zu haben. Die einzige Stelle, wo dieser Punct berührt wird, ist Il. IV 169—172, wo Agamemnon sagt, wenn Menelaos an seiner Wunde sterben sollte, würde das Heer wahrscheinlich nach Hause zurückkehren. Die Hoffnung auf Beute (Il. II 355), die Liebe zu Abenteuern und ein Gefühl alter Genossenschaft mochten jedoch leicht ein kriegerisches Volk zu gemeinschaftlichen kriegerischen Unternehmungen vereinigen. Andererseits war es keine kleine Sache, die Heerfahrt zu organisieren; viel Zeit war aufgewendet; eine freundliche Gesandschaft nach Troja war ohne Erfolg geblieben (Il. III 206); die fähigsten Fürsten Nestor und Odysseus waren beschäftigt die Mitwirkung anderer zu erhalten (Il. XI 769. 770). Im allgemeinen darf man also wol sagen, dass Hoffnung, Sympathie, Achtung und Furcht vor dem Pelopiden-Hause oder wenigstens

48) Vgl. auch Ameis z. d. St.

ein starkes persönliches Gefühl für dasselbe für die Theilnahme an dem grossen Unternehmen gemeinschaftlich zusammengewirkt haben. In diesem Sinne sind auch die homerischen Phrasen zu deuten: *χάριν Ἀτρείδῃσι φέροντες* Od. V 307. *Ἀγαμέμνονι ἦρα φέροντες* Il. XIV 132. *τιμὴν ἀρνύμενοι Μενελάῳ σοί τε, κυνῶπα* Il. I 159.

Vor Troja wird Agamemnon stets als verantwortlich für das Unternehmen betrachtet, und es ist klar, dass er sich selbst so betrachtete. Der Gebrauch, den Odysseus von seinem Scepter macht (Il. II 185 ff.), ist für den Einfluss, der Agamemnons Stellung zukam, sehr bezeichnend; und als Odysseus mit den Führern verhandelt, beruft er sich darauf, dass er Agamemnons ganze Absicht kenne und legt einen grossen Nachdruck auf Agamemnons königliche Autorität und die höhere Autorität des Zeus (Il. II 194—197). Seine Stellung erhob ihn aber nicht über den Einfluss der Eifersucht und Furcht.[49]) Denn er freut sich, als er Odysseus und Achilleus in Zwist sieht (Od. VIII 77). Sein Gewicht und sein Ansehen hängen auch in ihrer Wirksamkeit lediglich von der Einsicht und dem freien Willen der Griechen ab. Agamemnon nimmt dem Achilleus die Briseis durch einen Act der Gewalt; aber er sucht nie das Heer oder Einzelne nach diesem Prinzipe zu leiten. Auch scheint die Verlängerung des Dienstes vor Troja von der Ansicht der einzelnen Führer und der Truppen abgehangen zu haben. Achilleus erklärt nicht bloss, dass er gehen wolle, sondern sagt auch, er wolle anderen rathen mit ihm zu gehen (Il. IX 356—363. 417—420). Die dem Oberhaupte erwiesene Ehrerbietung beruht auf seiner grösseren Verantwortlichkeit und seinem grösseren Antheile am Kriege (Il. IV 415—418). Seine Functionen in Rücksicht auf den Feind sind: zu rathen und durch Ermahnung und Beispiel auf dem Schlachtfelde anzufeuern.

Es zeigt also, nach Homer zu schliessen, das Verhältnis des Oberhauptes zu den übrigen Gliedern des Heerkörpers die Form einer freien militärischen Organisation.[50])

---

49) Ueber diese Eifersucht des Oberfeldherrn, welche einen Theil seiner *ἄτη* bildete (Il. I 186. 287—291), die er selbst bekannte (Il. IX 116 f. XIX 86—91), sowie über die sanguinische Natur Agamemnons vgl. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 370.

50) Dass Agamemnon nicht als feudaler Kriegsherr gebot, sondern nur

Es scheint nicht des Dichters Absicht gewesen zu sein, Agamemnon als einen Mann von Genie erscheinen zu lassen. Aber gerade deshalb ist das Vorwiegen politischer Ideen im Geiste des Agamemnon um so beachtenswerther. Aus politischen Gründen drängt er seine Habsucht zurück und tödtet die Troer statt Lösegeld von ihnen zu nehmen (Il. VI 45—62). Er fühlt die Verantwortlichkeit seiner Stellung und die Sorge verbannt seinen Schlaf. Der liebenswürdigste Zug in seinem Charakter ist jedoch seine Liebe zu Menelaos (Il. IV 148 ff. X 120 ff. 240. VII 94—120).[51]) Obgleich ohne Genie ist ihm doch die Anwendung von List nicht fremd, aber zu seinem eigenen Nachtheile. Hieraus erklärt sich wenigstens theilweise sein unglücklicher Anschlag im 2. Ges. der Ilias. Der unglückliche Ausgang dieses Planes ist gleichsam die Erstlingsfrucht der Vergeltung für seine *ἄτη* im 1. Gesange.

§. 8. Erblichkeit des Königthums.

Der erbliche Charakter des königlichen Amtes, als Grundsatz Il. XX 182 ff. ausgesprochen, tritt uns fast auf jeder Seite der beiden Gedichte entgegen, da fast alle die Führer, deren Abstammung wir nachweisen können, ihren Vätern in der Macht offenbar gefolgt sind. Die einzige Ausnahme, die wir kennen, ist eine solche, wo wahrscheinlich in Folge des jugendlichen Alters des Thronerben der Oheim des verstorbenen Herrschers dessen Scepter übernimmt. In dieser Weise folgte Thyestes, Agamemnons Oheim, seinem Vater Atreus in der Regierung und übertrug diese dann dem Agamemnon. Ein Theil der Würde Agamemnons ist auch auf seinen Bruder Menelaos übertragen. Denn er empfängt mit Agamemnon gemeinschaftlich das Geschenk des Euneos (Il. VII 470); ist *βασιλεύτερος* als die anderen Führer (Il. X 239); von ihm heisst es auch: *μέγα πάντων Ἀργείων ἤνασσε* (Il. X 32), und er kam zu der Versammlung der *γέροντες* im 2. Ges. *αὐτόματος*, ohne die Formalität einer Einladung (Il. II 408). Der Grund für diese Auszeichnung mag vielleicht in dem Umstande zu suchen sein, dass Orestes, der eigentliche Thronerbe Agamemnons, noch ein unmündiges Kind war (Od. I 40). In einem Falle, wie

der Oberanführer frei verbundener Fürsten war, hebt Achilleus ganz bestimmt hervor Il. I 154—160.

51) Vgl. ausser Gladstone Bd. II S. 458 des Originalwerkes auch Jacob über die Entstehung der Ilias S. 108 a. E.

der des Thyestes war, folgte also, nach dem was sich thatsächlich zutrug zu schliessen, vielleicht der Oheim statt des Minderjährigen, dessen Erbrecht in solchem Falle bis zum nächsten Thronwechsel etwa hinausgesetzt werden mochte.

Der Fall des Telemachos ist in vielen Beziehungen interessant. Unter anderem belehrt er uns auch über das Recht der Thronfolge. Die Freier gestanden ihm zu, dass ihm die Regierung seines Vaters von Rechtswegen zukomme (Od. I 387: *ὅ τοι γενεῇ πατρώιον ἐστίν*). Aber es bedurfte eines speciellen, wenn nicht gar formellen Actes, ohne den er nicht König sein konnte. Denn Antinoos spricht die Hoffnung aus, dass Zeus den Telemachos nie zum Könige von Ithaka machen werde: nicht weil der Thron in Ithaka noch besetzt war, denn im Gegentheil man nahm an, dass des Odysseus Tod schon stattgefunden habe (Od. I 396. II 182); sondern offenbar weil dieser Act, welcher Art er auch sein mochte, in diesem Falle noch nicht vollzogen war.[52]) Vielleicht liegt im Hintergrunde dieser Aeusserungen des Antinoos, dass des Telemachos Thronbesteigung durch den Widerspruch des Adels beanstandet wurde. Die Antwort des Telemachos (Od, I 396): *τῶν κέν τις τόδ' ἔχῃσιν* scheint wenigstens anzudeuten, dass eine Art Wahl oder eine Mitwirkung auf Seiten der Unterthanen oder eines Theiles derselben der Thronfolge erst vorhergehen muste. Aber die persönliche Würde des Sohnes des Odysseus stand ausser Frage. Selbst die Freier erweisen ihm inmitten ihrer Frechheit eine gewisse Achtung; und wenn Telemachos in der Versammlung auf dem Sitze seines Vaters Platz nimmt, gehen ihm die *γέροντες* freiwillig aus dem Wege (Od. II 82).

Ob die Rechte der Primogenitur bei den Griechen des homerischen Zeitalters anerkannt wurden, ist eine Frage von grossem Interesse. Homer hat uns unter seinen grösseren Charakteren nur wenige Fälle überliefert, in denen wir es mit Brüdern zu thun haben. Agamemnon trägt überall den Charakter des älteren der beiden Brüder und scheint in dieser Eigenschaft auf dem Throne des Atreus gefolgt zu sein; während Menelaos, der jüngere, durch seine Gemahlin sein Erbtheil in Besitz nimmt.[53]) Zwillingsbrüder

52) Man vergleiche auch die Frage des Nestor Od. III 214. 215:
εἰπέ μοι ἠὲ ἑκὼν ὑποδάμνασαι, ἤ σέ γε λαοὶ
ἐχθαίρουσ' ἀνὰ δῆμον ἐπισπόμενοι θεοῦ ὀμφῇ.

53) Nach Il. III 236 ff. müssen aber, als sie von Alexandros entführt wurde, ihre Brüder noch gelebt haben. Schömann gr. Alterth. I S. 33 Anm. 4 der 2. Aufl.

sind ferner Tyros Söhne Pelias und Neleus (Od. XI 254—256). Die Reihenfolge, in der sie genannt werden, ist wahrscheinlich auch die ihres Alters. Wir finden nemlich Pelias als Herrscher in Jaolkos (Od. XI 256), einem Theile des ursprünglichen Landes der Aeoliden. Neleus dagegen wandert aus und wird König von Pylos in Südgriechenland (Od. XI 281 ff.). Von den zwei Brüdern Protesilaos und Podarkes (Il. II 695 ff.) befehligt der erstere, der auch der ältere ist, die Streitmacht von Phylake. Er war übrigens nicht bloss der ältere, sondern auch der tapfrere. Es fragt sich jedoch, wie über andere Fälle zu urtheilen sei, wo zwei Brüder ohne sichtliche Unterscheidung im Commando vereinigt sind. Es giebt deren vier im Kataloge.[54]) Der erste ist der des Askalaphos und Jalmenos, die Astyoche heimlich dem Ares gebar (Il. II 512). Wir fragen natürlich, ob diese Vereinigung auch Gleichheit im Commando in sich schloss. Die Antwort auf diese Frage wird ohne Zweifel negativ ausfallen. Einerseits liegt in der Annahme, dass der erstgenannte von zwei Brüdern der ältere war und das Hauptcommando führte, nichts unwahrscheinliches; während es auf der anderen Seite feststeht, dass es keinen anderen Fall von zwei gleichen Führern giebt, ausser möglicher Weise in diesen vier Fällen, in denen wir jedoch der vorherrschenden Gewohnheit gemäss ebenfalls das Recht der Primogenitur anzunehmen berechtigt sind.[55])

Auch bei Nestors Söhnen lassen sich aus den beim Opfer und sonst ihnen überwiesenen Pflichten entschiedene Zeichen der Primogenitur wahrnehmen (Od. III 36 ff.). Peisistratos begrüsst den Telemachos bei seiner Ankunft, führt ihn zu seinem Sitze, schläft neben ihm unter der Halle und begleitet ihn auf seiner Reise; letzteres offenbar, weil er der ἠίθεος der Familie war, während die verheirateten Söhne stets in einem abgesonderten Theile des Palastes schliefen (Od. III 402. Il. VI 242—250). Peisistratos war also wahrscheinlich der jüngste. Aber es ist auch wahrscheinlich, dass Thrasymedes der älteste war. Denn beim Opfern führt er den tödtlichen Streich, während Stratios und Echephron das Opferthier heranführen, Aretos Korb und Becken trägt, Perseus die Opferschale hält, Peisistratos das Thier zerlegt und Nestor die religiösen Gebräuche des Gebetes und Opfers ausführt.

---

54) Agora § 9.

55) Anders Schömann gr. Alterth. I S. 31 der 2. Auflage.

Ferner führt Peisistratos den Telemachos und die verwandelte Athene auf ihre Sitze, die doch ohne Zweifel Ehrensitze waren, und zwar „neben seinem Bruder Thrasymedes und seinem Vater" (39).

In vollkommener Uebereinstimmung mit der Annahme, dass Thrasymedes der älteste Sohn war, finden wir nun auch diesen und seinen Bruder Antilochos für den Kriegsdienst vor Troja auserwählt (Il. XIV 10. XXIII 607).

Viel Licht wird auf diese Frage auch durch Homers mythologische Anordnungen geworfen. Der olympische Götterstaat beruht ebenfalls auf Primogenitur.[55a]) Als ältester der drei Kroniden-Brüder und aus keinem anderen Rechtstitel steht Zeus an der Spitze des Olympos. In Il. XV 174—217 weigert sich Poseidon den Befehlen seines Bruders zu gehorchen, bis er von Iris daran erinnert wird, dass Zeus der ältere sei; „die Erinyen, sagt Iris, stehen stets dem älteren bei," das heisst mit anderen Worten: seine Rechte sind in der moralischen Weltordnung begründet. Solchen Vorstellungen gegenüber giebt denn auch Poseidon sofort nach. Im 13. Ges. der Odyssee erkennt dagegen Zeus den Anspruch, welchen Poseidon als der älteste *(oldest)* und beste der Götter (natürlich nach Zeus selbst) auf Achtung und Ehrerbietung macht, seinerseits vollkommen an (141).[56])

§. 9. Allmähliche Auflösung des Königthums in der Ilias.

Schon in der Ilias finden wir Zeichen, dass die alten Monarchien gerade zur Zeit des troischen Krieges im Abnehmen begriffen waren. Das Wachsthum des Pelopiden-Reiches war ihrem Fortbestehen wahrscheinlich nicht günstig. Jedenfalls sind die Zeichen einer beginnenden Veränderung deutlich genug.

Minos hatte als König über ganz Kreta geherrscht; aber sein Grossohn Idomeneus wird nirgends als König des Landes genannt, von dem er nur einen Theil beherrscht zu haben scheint. Deutliche Beweise dieser Thatsache sind folgende: die Städte, welche das kretische Contingent stellen,[57]) liegen alle in einem beschränkten Theile der Insel. Obgleich nun Il. II 649 berichtet, dass die Truppen nicht ausschliesslich aus diesen Städten gezogen waren; so würde doch Homer, vorausgesetzt dass andere Städte einen beträchtlichen Theil des Contingents gestellt hätten, ihre

55a) Olympos § 35. 56) Vgl. auch Ameis z. d. St.

57) Etwa nur die dorischen Städte der Insel? Vgl. Faesi zu Il. II 645.



Namen nicht gänzlich ausgelassen haben. Ferner stellt das so grosse und reiche Kreta ein kleineres Contingent als Pylos; und wäre ganz Kreta vereinigt gewesen, so würde der Beherrscher eines so grossen Landes wol nicht damit zufrieden gewesen sein, dass dasselbe nur die Stellung einer Provinz im Reiche des Agamemnon einnehmen sollte. In den vielen Stellen, wo Idomeneus erwähnt wird, ist ihm auch nie ein Titel verliehen, der gleich dem seines Vaters Minos (*Κρήτῃ ἐπίουρος*) seine Herrschaft über die ganze Insel verriethe. Eine Stelle enthält sogar ein ziemlich sicheres Zeugnis für die Annahme des Gegentheils. Denn Pseudo-Odysseus, der sich für einen Kreter ausgiebt, erzählt, dass der Sohn des Idomeneus ihn seines Beuteantheils vor Troja zu berauben suchte,

> *οὕνεκ ἄρ᾽ οὐχ ᾧ πατρὶ χαριζόμενος θεράπευον*
> *δήμῳ ἔνι Τρώων, ἀλλ᾽ ἄλλων ἦρχον ἑταίρων.* Od. XIII 265. 266.

So erscheint ferner in Nestors Jugendzeit zwei Generationen rückwärts Augeias als alleiniger König der Epeier (Il. XI 701). Aber im Kataloge befehligt sein Grosssohn Polyxeinos nur eine von den 4 epeiischen Abtheilungen von je 10 Schiffen, ohne irgend welche Zeichen eines höheren Ranges (Il. II 623). Zwei von den übrigen 3 Abtheilungen werden von Befehlshabern aus der Aktoriden-Familie geführt, die in der früheren Sage als ein Theil des Gefolges des Augeias auftritt (Il. XI 709. 739. 750). Ueberhaupt wo wir bei einem beträchtlichen griechischen Contingente das Obercommando zwischen mehreren Personen, die nicht Brüder sind, getheilt finden; da dürfen wir auch annehmen, dass das alte monarchische und patriarchalische System aufgehört habe. Dieser Punct verdient noch genauer untersucht zu werden.

Das griechische Heer hat im ganzen 29 Contingente. Von diesen stehen 23 unter einem einzelnen Oberhaupte mit oder ohne untergeordnete Führer.

1.	Lokrer	40	Schiffen.
2.	Euböer	40	„
3.	Athener	50	„
4.	Salaminier	12	„
5.	Argiver	80	„
6.	Mykener	100	„
7.	Lakedämonier	60	„
8.	Pylier	90	„

9. Arkadier	60	Schiffe
10. Dulichier usw.	40	„
11. Kephallenier	12	„
12. Aetolier	40	„
13. Kreter	80	„
14. Rhoder	9	„
15. Symeer	3	„
16. Myrmidonen	50	„
17. Phthier von Phylake	40	„
18. Pheräer usw.	11	„
19. Phthier von Methone usw.	7	„
20. Ormenier usw.	40	„
21. Argisser usw.	40	„
22. Kyphier usw.	22	„
23. Magneten	40	„
	966	Schiffe.

Ferner finden sich noch 4 Contingente, die unter dem Commando von Brüdern stehen:

1. von Aspledon und Orchomenos mit	30	Schiffen
2. Phoker	40	„
3. von Nisyros, Kos usw.	30	„
4. von Trikke usw.	30	„
	130	Schiffe.

In allen diesen Fällen scheint mit Ausnahme von nur zwei Staaten die alte Regierungsform fortbestanden zu haben. Die beiden Ausnahmen sind: 1. Böotien mit 50 Schiffen unter 4 Führern; 2. Epeier mit 40 Schiffen unter 4 Führern. Es ist klar, dass diese zwei Abtheilungen ἀκέφαλοι waren; denn der Katalog theilt die 40 Schiffe der Eleier ausdrücklich in 4 Geschwader, jedes mit einem besonderen Führer, und die Gleichheit der 5 böotischen Führer geht aus dem Umstande hervor, dass die 5 Namen in einer Reihe unter dieselbe Kategorie gestellt werden.[58])

Eine indirecte Bestätigung wird auch durch Il. XIII 685—700 gegeben, wo fünf griechische Stämme beschäftigt sind, Hektor von den Mauern zurückzutreiben, nemlich: 1. Böotier. 2. Athener oder Ἰάονες unter Menestheus (Pheidas, Stichios und Bias). 3. Lokrer.

58) Schömann gr. Alterth. I S. 31 der 2. Aufl. hält mit Rücksicht auf die Paus. IX 5, 7. 8 überlieferte Sage die fünf Befehlshaber der Böoter für Stellvertreter des Königs.

4. Epeier (von Dulichion usw.) unter Meges, dem Sohne des Phyleus, nebst Amphion und Drakios. Die Beifügung des Patronymikons scheint hier die Stellung des Meges, der im Katalog als alleiniger Führer erwähnt ist, bezeichnen zu sollen.[59]) 5. Phthier unter Medon und Podarkes (No. 17 und 19 in der obigen Liste).

Man beachte, dass der Dichter die Führer der Athener, Epeier und Phthier namhaft macht; aber nicht die der Lokrer und Böotier. Führer der Lokrer ist Aias, und einen König und Führer ersten Ranges pflegt der Dichter nicht mit untergeordneten Befehlshabern auf gleiche Stufe zu stellen;[60]) auch erfahren wir unmittelbar nachher (Il. XIII 701—708), dass Aias bei dem Telamonier war. Aber weshalb sind die böotischen Führer nicht genannt? Wahrscheinlich doch, weil sie keinen Oberbefehlshaber hatten, sondern eine Vereinigung von unabhängigen Truppentheilen waren, die nur durch Bande des Blutes oder der Nachbarschaft zusammengehalten wurden. Die Gegenden, wo diese Anfänge einer allmählichen Auflösung der alten Regierungsform sich zeigten, haben in ihrer physischen Eigenthümlichkeit nicht den durchschnittlichen Charakter des griechischen Landes. Erstens lagen sie beide an der Strasse der von Norden nach Süden stattfindenden Bewegung. Zweitens sind sie beide offene und fruchtbare Länder. Homers Beiwörter für Elis *ἱππόβοτος* und *εὐρύχορος* (Od. XXI 347. IV 635), haben beide Beziehung auf die Fruchtbarkeit des Landes.[61]) Ferner übertreffen die 29 böotischen Städte, die im Kataloge genannt werden, an Zahl die für die übrigen Abtheilungen namhaft gemachten.[62]) Endlich gehört auch hierher der Reichthum von Orchomenos (Il. IX 381) und der des Oresbios, der in Hyle einer der 29 Städte wohnte, und neben ihm andere Böotier *μάλα πίονα δῆμον ἔχοντες* (Il. V 707—710). Wenn wir nun bei Homer Zeichen finden, dass Elis und Böotien zuerst politi-

59) Vgl. Ameis hom. Kleinigk. 1861. S. 9 ff.

60) Agora § 2, 5.

61) Hierüber sowie über ähnliche Veränderungen in den Verhältnissen des heroischen Königthums vgl. Pfaff antiqu. Homeric. particula p. 20 ff.

62) Aug. Mommsen der Schiffskatalog der Ilias in Philol. 1850. V, 3. S. 523 benutzt die Wahrnehmung, dass keins der Völker an Städtezahl die Böoter erreicht, von denen 30 Ortschaften aufgezählt werden, während selbst in Agamemnons Reiche nur 12 genannt sind und dazu noch die Minyerstädte im N. Böotiens von diesem abgehen, um dadurch den böotischen Ursprung des Katalogos zu erweisen.

schen Umwälzungen in den alten Formen der Monarchie unterworfen waren, so müssen wir ins Gedächtnis rufen, dass Thukydides (I 2) gerade Böotien und den grösten Theil des Peloponnes als Beispiele solcher Länder anführt, die als die besten manchem Wechsel hinsichtlich ihrer Bewohner ausgesetzt waren.

§. 10. Allmähliche Auflösung des Königthums in der Odyssee.[63]

Im ganzen zeigt die Organisation des griechischen Heeres in der Ilias das alte monarchische System in dem grösseren Theile Griechenlands als unangetastet. In der Odyssee aber finden wir im Zunehmen begriffene Zeichen ernster Veränderungen, die durch den Sturz der alten Dynastien [64]) den Weg für die dorische Invasion bereiteten. Der Uebergang aus dem Pelasgerthum ins Hellenenthum scheint lange nicht eine so wesentliche Veränderung in dem Charakter und der Stabilität der hellenischen Regierungsform bewirkt zu haben, wie der Krieg gegen Troja, welcher manche Staaten ihrer natürlichen Oberhäupter und ihrer Wehrkraft beraubte und dadurch der Thätigkeit desorganisierender Kräfte freien Spielraum gab. Sehr bezeichnend für diese Lage der Dinge ist eine Stelle bei Strabo (XII 8, 4 p. 572): *μάλιστα μὲν οὖν κατὰ τὰ Τρωικὰ καὶ μετὰ ταῦτα τὰς ἐφόδους γενέσθαι καὶ τὰς μεταναστάσεις συνέβη, τῶν τε βαρβάρων ἅμα καὶ τῶν Ἑλλήνων ὁρμῇ τινι χρησαμένων πρὸς τὴν τῆς ἀλλοτρίας κατάκτησιν.* Die Odyssee giebt hierfür einige merkwürdige Belege.

Unter den mancherlei Verschiedenheiten zwischen Ilias und Odyssee lassen sich zwei von politischer Bedeutung wahrnehmen. Das Wort *βασιλεύς* hat in der Odyssee eine laxere Bedeutung und das der Ilias unbekannte *βασίλεια* kommt in der Odyssee in freien Gebrauch.

Wir haben gesehen, wie streng in der Ilias das Wort *βασιλεύς* mit den ihm eigenthümlichen Epitheten auf die höchsten Personen des griechischen Heeres beschränkt ist. [65]) In der Odyssee haben wir nur zwei Staaten, mit deren Organisation wir

---

63) Hermann gr. Staatsalterth. § 56.

64) Achaeis § 43 g. Ende.

65) Agora § 3.



einigermaassen bekannt werden, Scheria und Ithaka. Von dem ersteren sehen wir aber nicht sehr viel, und der mythische oder romanhafte Charakter der Schilderung beeinträchtigt die Kraft dieses Beispieles; aber es verdient dennoch Beachtung, dass wir auf Scheria 12 Könige finden mit Alkinoos dem 13. und ihrem Oberhaupte (Od. VIII 391. VI 54. VII 10).

Wichtiger und in historischer Beziehung bezeichnender ist, dass wir in dem kleinen und verhältnismässig armen Reiche des Odysseus viele Könige finden. Denn Telemachos sagt Od. I 394:

ἀλλ' ἤ τοι βασιλῆες Ἀχαιῶν εἰσὶ καὶ ἄλλοι
πολλοὶ ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ, νέοι ἠδὲ παλαιοί.

Diese Bemerkung macht Telemachos als Erwiderung gegen Antinoos, der sich über des Telemachos kühne Sprache beklagt und gehofft hatte (Od. I 386):

μὴ σέ γ' ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ βασιλῆα Κρονίων
ποιήσειεν, ὅ τοι γενεῇ πατρώιόν ἐστιν.

Es ist klar, dass Antinoos mit diesen Worten nicht bloss sagen will: „ich hoffe, du wirst nicht einer von uns werden," sondern dass er die eigentliche Souveränität im Sinne hat. Denn nachdem Telemachos gesagt, es gebe viele Könige in Ithaka, fährt er fort (396):

τῶν κέν τις τόδ' ἔχῃσιν, ἐπεὶ θάνε δῖος Ὀδυσσεύς

d. i. möge einer von diesen gewählt werden, Odysseus auf dem Throne zu folgen. „Aber, fährt er fort, lasst mich Herr meines Hauses und meines Eigenthums sein." So hat das Wort βασιλεύς in dieser Stelle zwei verschiedene Bedeutungen: erstens bezeichnet es die Edlen, deren es viele im Lande giebt, und zweitens den König im ursprünglichen Sinne. Es scheint jedoch sehr zweifelhaft, ob selbst in der Odyssee das Wort βασιλεύς im laxeren Sinne als ein einfacher Titel im Singular vorkommt. Denn Od. XVII 416 heisst es nur,[66]) Antinoos sei einem Könige ähnlich; aber in der verdächtigen[67]) Nekyia (Od. XXIV 179) wird er ausdrücklich βασιλεύς genannt. Auch das königliche Epitheton διοτρεφής wird im Singular keinem beigelegt, der unter dem Range eines βασιλεύς im Sinne der Ilias steht. Nur einmal wird διοτρεφής von Melanthios dem Freier Agelaos verliehen,

66) „mit feiner Ironie" Ameis z. d. St.

67) Ausser anderen vgl. Hennings die νέκυια δευτέρα in N. Jahrb. LXXXIII 2. S. 89—101.

(Od. XXII 136); aber der freche Gaishirt Melanthios ist einer von den untergeordneten Anhängern und Schmarotzern der Freier, in dessen Munde der Gebrauch des Wortes als eines schmeichelnden Ausdruckes nichts befremdliches hat.

Noch auffallender als der erweiterte Gebrauch des Wortes *βασιλεύς* in der Odyssee ist die Einführung des Wortes *δέσποινα* und *βασίλεια*, und der veränderte Gebrauch des Wortes *ἄνασσα* ebendaselbst.

1. *δέσποινα* ist die Gemahlin des Peisistratos, Sohnes des Nestor Od. III 403; Arete, Königin der Phäaken Od. VII 53. 347; Penelope Od. XIV 9. 127. 451. XV 374. 377. XIX 83. XXIII 2.

2. *ἄνασσα* ist in der Ilias nur Demeter (XIV 326); aber in der Odyssee ausser Athene (Od. III 380) zweimal Nausikaa Od. VI 149. 175; so nennt sie Odysseus, offenbar weil er nicht weiss, ob sie eine Göttin oder eine Sterbliche sei.

3. Der Titel *βασίλεια* ist in der Odyssee verliehen:

a. Nausikaa Od. VI 115. b. Tyro, des Salmoneus Tochter Od. XI 258, aber nur in der Phrase *βασίλεια γυναικῶν*, was so viel zu sein scheint wie *δῖα γυναικῶν*. c. Arete, Königin der Phäaken, Od. XIII 59. d. Penelope Od. XVI 332. 337 und anderwärts.

Nun kann man nicht sagen, dass in der Ilias der Gebrauch des Wortes aus Mangel an geeigneten Persönlichkeiten unterblieben sei; denn Hekabe, Helena und möglicher Weise auch Andromache hatten alle den Rang, der zu diesem Titel berechtigte; auch dass alle drei Troerinnen sind, ist irrelevant; denn der Titel *βασιλεύς* wird häufig dem Priamos und Paris, obgleich keinem anderen Gliede der troischen Familie, verliehen.

Noch zwei andere Beispiele von Frauen, die Königinnen waren, liefert die Ilias. Die eine ist Hypsipyle, die in Lemnos die Herrschaft führte (Il. VII 469); die andere ist die Mutter der Andromache,

ἣ βασίλευεν ὑπὸ Πλάκῳ ὑλήεσσῃ (Il. VI 395—397. 425).

Sie war die königliche Gemahlin, denn Eetion ihr Gemahl war zu der Zeit noch am Leben. In Od. XI 285 heisst es von Chloris, Gemahlin des Neleus: *ἡ δὲ Πύλου βασίλευε*, und hier mag vielleicht das Wort *βασιλεύειν* die wirkliche Ausübung der Herrschermacht in sich schliessen.[68])

68) Vgl. auch Bd. II S. 507 und 508 des Originalwerkes. Anders urtheilt Ameis zu λ 285.

Die zwei vorliegenden Zeichen eines veränderten Charakters des Königthums in der Odyssee liegen ganz in der Richtnng, die wir nach der Natur des troischen Krieges und nach Strabos Ueberlieferung erwarten dürfen. Der Krieg führte eine lange Abwesenheit der besten Häupter des Landes, seiner stärksten Waffen und seiner verehrtesten Autoritäten mit sich; Weiber und junge Kinder blieben zu Hause. Zwar war es üblich, wie wir bei Agamemnon (Od. III 267. 268) und aus des Telemachos Worten ersehen (Od. XV 89), dass der Regent einen Hüter (οὖρος) während seiner Abwesenheit zurückliess; aber kein Regent oder Stellvertreter konnte unter den damals obwaltenden Umständen von grossem Nutzen sein. Eine junge Generation wächst heran, und die Hitze ihres jungen Blutes regt sich in der Abwesenheit einer kräftigen und sicheren Controle und treibt sie auf dem Wege der Neuerungen vorwärts. Die Männer von Autorität aber, welche daheim geblieben, sind alte Männer, wie Laertes, Peleus, Menoitios, Admetos; und ebenso mögen viele andere ἀριστῆες oder ἔξοχοι ἄνδρες wegen ihres hohen Alters Befreiung vom Kriegsdienste erhalten haben. Manche mögen aus anderen Gründen sich dem Kriegsdienste entzogen haben; vielleicht weil sie dem älteren Stamme der Pelasger, der den Troern näher verwandt war, angehörten, oder aus localer Eifersucht oder aus Liebe zur Ruhe. Denn wir finden in Ithaka alte Leute, gleichalterig mit Odysseus und auch wol älter als dieser, die an dem Zuge nicht theilgenommen hatten; und in verschiedenen Theilen der Gedichte werden Städte genannt, die nach dem Kataloge zu schliessen, keine Truppen für den Krieg gestellt hatten; zu dieser Classe gehören möglicher Weise die verschiedenen Plätze, welche den Namen Ephyre tragen, [69] und die Städte welche Agamemnon dem Achilleus versprach (Il. IX 149 ff.). Manche mögen sich, wie Kinyras, König von Kypros (Il. XI 20), und Echepolos, Sohn des Anchises in Sikyon (Il. XXIII 296), vermittelst gewisser dem Agamemnon gemachter Geschenke Befreiung vom Kriegsdienste verschafft haben.

Die beiden Hauptursachen aber, welche in Verbindung mit der Abwesenheit des Heeres Unordnungen hervorrufen konnten, sind: erstens das Heranwachsen einer jungen Generation, und zweitens die in einigen Gegenden noch nicht geordneten Verhält-

69) Achaeis § 40.

nisse der alten pelasgischen Einwohner und der neuen hellenischen Ansiedler. Ihre Differenzen erheben sich natürlich, als das Gegengewicht einer höchsten Autorität fehlte, in manchen Gegenden mit erneuter Kraft. Was die erstere dieser beiden Ursachen anbetrifft, so ist der Ausdruck *νέοι ὑπερηνορέοντες* *„the domineering youths,“* mit welchem in der Odyssee die Freier so häufig bezeichnet werden (Od. II. 324. 331 u. anderw.), und der an die italienischen *prepotenti* erinnert, sehr bezeichnend. In Betreff der zweiten Ursache erwäge man, dass die Familie des Odysseus noch nicht sehr lange im Besitze der Herrschaft von Ithaka gewesen zu sein scheint, so dass also ihr Verhältnis zu den alten Einwohnern sich noch nicht völlig consolidiert hatte. Die Abkunft des Odysseus ist bei Homer nur bis zu seinem Grossvater Arkeisios (Od. XVI 118) zurückgeführt. Wie andere hellenische Familien, so scheint auch die des Odysseus vom Norden gekommen zu sein, mit welchem sie durch einige gelegentliche Züge in Beziehung gebracht wird. Der mütterliche Grossvater des Odysseus, Autolykos, wohnte am Parnassos (Od. XIX 394). Iphthime, Schwester der Penelope, war mit Eumelos, Thronerben von Pherä in Süd-Thessalien, verheiratet (Od. IV 798). Da das Herrschergebiet des Arkeisios nirgends erwähnt wird, so ist es höchst wahrscheinlich, dass Laertes der erste seines Geschlechts war, der den Thron von Ithaka erwarb. Der Brunnen in der Nähe der Stadt war von Ithakos, Neritos und Polyktor gebaut (Od. XVII 205—207). Von diesen ist Ithakos Eponymos der Stadt und Neritos des Hauptberges (Od. IX 22). Peisandros, der *ἄναξ* und *Πολυκτορίδης* genannt wird (Od. XVIII 299), ist vermuthlich ein Neffe des Eponymos der Insel und wahrscheinlich der Repräsentant der Familie, die durch das Haus des Laertes verdrängt war. Er tritt später unter den Führern der Freier gegen Odysseus auf (Od. XXII 243). Wenn also die Familie des Odysseus vor noch nicht langer Zeit zur Herrschaft von Ithaka gelangt war, und seine Macht hauptsächlich auf seiner Persönlichkeit beruhte; so ist leicht begreiflich, dass durch seine lange Abwesenheit alle die feindlichen Elemente wach gerufen wurden, und die Differenzen zwischen dem neuen Herrscherhause des Odysseus und den alten Einwohnern mächtiger hervortraten. Und so finden wir denn auch, dass Odysseus bei seiner Rückkehr trotz seines Reichthums, seiner Thätigkeit und seines Ruhmes nicht eher an das Volk zu appellieren wagt, als bis er seine

gefährlichen Feinde gänzlich vernichtet hatte, und selbst da gelang es ihm nur durch seine Entschlossenheit und Kraft und seinen ungezähmten Muth einen höchst furchtbaren Aufstand niederzudrücken (Od. XXIV 413—471. 472—548).

Nichts konnte also natürlicher sein, als dass in der Abwesenheit der Herrscher und bei dem oft noch jugendlichen Alter der Kinder auf die Mutter eine Autorität übertragen wurde, von der sie, wie wir aus anderen Beispielen sehen, durch ihr Geschlecht nicht ausgeschlossen war; und wenn diese Fälle mehrfach vorkamen, so erklärt es sich, dass die Sprache den Gebrauch des Wortes *βασίλεια* und *δέσποινα* als eines Titels einführte.

Auf dieselbe Weise muste die Schwächung der höchsten Autorität im Staate dazu beitragen, das Uebergewicht der übriggebliebenen Aristokratie zu vermehren. In einigen Fällen wie in Ithaka mochte die zum Mannesalter herangewachsene junge Aristokratie sich ganz unabhängig fühlen. Das natürliche Resultat war, dass sie sich den Namen der höchsten Autorität anmassten. So die *βασιλῆες* auf Ithaka und der benachbarten Inseln, während der *βασιλεύς* in der Ilias uns ein lebendiges Bild des wahren heroischen Zeitalters vor Augen stellt.

Die Veränderung in der Bedeutung des Wortes *βασιλεύς* war von einer entsprechenden Veränderung in der Auffassung seiner grossen Pflichten begleitet. Nicht dass die königliche Gewalt erst jetzt Beschränkungen unterworfen wäre; der *βασιλεύς* der Griechen war immer und wesentlich beschränkt; aber die Idee des Königthums nahm einen weniger nobelen Typus an.

In der Odyssee begegnen wir zuerst einer niedrigeren Auffassung der königlichen Pflichten. Der Glanz des Königthums in der Ilias ist stets mit dem Begriffe der Pflicht verbunden. In dem Gleichnisse, wo Homer von den schlechten Regenten spricht, die des Himmels Rache auf ihr Land ziehen, verdient beachtet zu werden, dass er den Gebrauch des Wortes *βασιλεύς* vermeidet (Il. XVI 386):

ὅτε δή ῥ' ἄνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ
οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας.

Aber in der Odyssee, die die politische Lage Griechenlands nach dem troischen Kriege mit Treue darstellt, wird das Königthum nicht mehr von einem so erhabenen Standpuncte aus betrachtet (Od. I 391—393):

ἢ φῂς τοῦτο κάκιστον ἐν ἀνθρώποισι τετύχθαι;
οὐ μὲν γάρ τι κακὸν βασιλευέμεν· αἶψά τέ οἱ δῶ
ἀφνειὸν πέλεται καὶ τιμηέστερος αὐτός.

Die in diesen Worten angedeutete Ansicht vom Königthume ist sehr verschieden von einem Falle wie in der Ilias, wo Agamemnon ganz seiner etwas geizigen Sinnesart gemäss den Achilleus durch ein Versprechen von 7 Städten persönlich zu verlocken sucht,

οἵ κέ ἑ δωτίνῃσι θεὸν ὣς τιμήσουσιν (Il. IX 155).

Es ist demnach erklärlich, wie Mentor in der Odyssee dazu kommt zu bemerken, dass es jetzt nutzlos für einen König sei weise und wohlwollend zu sein wie Odysseus, der wie ein Vater gegen sein Volk gesinnt war (Od. II 230—234). Dieselbe Idee spricht Athene aus in Od. V 8—12.

Und in der That finden wir auch in der Odyssee das erste Beispiel eines schlechten und tyrannischen Königs in der Person eines gewissen Echetos, der an der Küste von Epeiros lebte und das Verderben aller Sterblichen war, mit denen er zu thun hatte.[70]) Die gesetzlosen Freier hat der Dichter in eine Art Beziehung zu ihm gesetzt; denn sie drohen den Bettler Iros zum König Echetos zu schicken, damit dieser ihm Nase und Ohren abschneide und auch sonst verstümmele (Od. XVIII 83—86. 114). Dieselbe Drohung wird Odysseus gegenüber wiederholt Od. XXI 308, wo wir denselben formelhaften Vers antreffen:

εἰς Ἔχετον βασιλῆα, βροτῶν δηλήμονα πάντων.

Das Königthum nahm allmählich die gehässige Gestalt des Despotismus an. So hat Hesiod, was wir bei Homer noch nicht finden, der ganzen Classe der Könige ein gehässiges Epitheton gegeben. Die θεῖοι βασιλῆες des heroischen Zeitalters sind verschwunden, sie sind noch bisweilen αἰδοῖοι, bisweilen aber auch δωροφάγοι (Hesiod Ἔργ. 39. 219. 258. 262).[71]) Wie ganz anders ist das Bild eines Königs, welches Homer Il. XVIII 586 uns vor Augen stellt! In einer anderen Stelle, durch die Hesiod zeigt, dass die hohe Idee vom königlichen Amte noch nicht ganz verschwunden war (Theog. 80—97), geschieht dies in Gedanken,

70) Als historische Persönlichkeit wird er von Schol. Q zu σ 85 aufgefasst.

71) Vgl. auch die Fabel von dem Habicht und der Nachtigall, ein Märchen für Könige Ἔργ. 200 ff.



die hauptsächlich aus den Gedichten Homers entlehnt zu sein scheinen. Und wenn Thukydides I 13 sagt: *τὰ πολλὰ τυραννίδες ἐν ταῖς πόλεσι καθίσταντο τῶν προσόδων μειζόνων γιγνομένων*, so ist der Keim dieses Uebels schon bei Agamemnon zu erkennen und wird durch das Beiwort angedeutet, welches Achilleus im Zorne auf Agamemnon anwandte, wol wissend, dass er damit den schwächsten Punct seines Charakters treffe, indem er ihn *δημοβόρος βασιλεύς* nannte (Il. I 231). Helena freilich giebt dem achäischen Könige einen bessern Charakter (Il. III 179); und jedenfalls muss die der königlichen Würde gezollte Ehrfurcht eine sehr grosse gewesen sein, wenn Odysseus allein und nur mit Agamemnons Scepter bewaffnet den Strom der fliehenden Soldaten hemmen und sie auf den Versammlungsplatz zurückführen konnte (Il. II 198).

Indessen ist selbst in der Ilias die Form des Königthums nicht mehr die patriarchalische. [72]) Die Idee, welche Odysseus in metaphorischem Sinne zum Vater seines Volkes macht (Od. II 47), ist eine veraltete und die Beziehungen der verschiedenen Classen zu einander sind schon rein politische. Aber die alte Ehrfurcht vor dem Namen des Königs scheint trotz der übelberüchtigten *τυραννίδες* die Beibehaltung des Namens *βασιλεύς*, wiewol unter veränderten Verhältnissen, bewirkt zu haben (über Athen vergl. Tittmann Griech. Staatsverf. II 70). [73])

Zweites Kapitel.

Die homerische *βουλή*.

§. 11. Die Zusammensetzung der *βουλή* und ihre Functionen.

Es war die Gewohnheit der Griechen in einer kleineren vorläufigen Versammlung der Hauptpersonen, *βουλή* genannt, [74]) die Maassregeln zu berathen, welche in der Volksversammlung oder *ἀγορή* vorgeschlagen werden sollten.

72) Nitzsch Anm. I S. 72.

73) Hermann gr. Staatsalterth. § 56, 15. 138, 7.

74) Einmal (Od. II 26) *θόωκος*, vgl. Ameis z. d. St. und Nägelsbach hom. Theol. S. 98 der Ausg. von Autenrieth.

Der officielle Name für die zur βουλή eingeladenen Personen ist γέροντες,[75]) bei dem die Idee des hohen Alters in den Hintergrund getreten ist. Denn Nestor war der einzige alte Mann unter den griechischen γέροντες; Idomeneus näherte sich dem höheren Alter (μεσαιπόλιος Il. XIII 361), und Odysseus ist ὠμογέρων (Il. XXIII 791), wol nicht unter 50 Jahren. Die grössere Mehrzahl scheint das mittlere Alter noch nicht überschritten zu haben, so dass also γέρων nur ein Titel sein kann. Die βουλή bestand also aus Männern von höchstem Rang und Gewicht ohne Rücksicht auf ihr Lebensalter.[76])

Wir lernen die βουλή hauptsächlich von Seiten ihrer Thätigkeit im Kriege kennen. Vor der grossen Volksversammlung des 2. G. der Ilias wird uns nicht gesagt, dass Agamemnon es für zweckmässig hielt, die Geronten um Rath zu fragen; sondern wir erfahren in Worten, die eine feststehende Praxis verrathen, dass der Versammlungsort bei Nestors Schiffe sein soll (Il. II 53):[77])

> βουλὴν δὲ πρῶτον μεγαθύμων ἷζε γερόντων
> Νεστορέῃ παρὰ νηῒ Πυλοιγενέος βασιλῆος.

Vor dem Opfer des 2. G. werden die Geronten ebenfalls von Agamemnon geladen (Il. II 404—408). Bei dieser Gelegenheit werden sie nicht βουλή genannt; vermuthlich weil sie nicht zu einer Berathung zusammenberufen waren. Dagegen treffen wir die βουλή auf den Vorschlag der ἀγορή (Il. IX 10. 89) versammelt, und sie schickt eine Gesandtschaft an Achilleus (Il. X 195).

Der ἀγορή in 1. G. und der im 19. G. geht keine βουλή vorher; aber beide waren von Achilleus und nicht von Agamemnon berufen, und keine von ihnen war zu einer eigentlichen Vorberathung zusammenberufen (Il. I 54. XIX 41).

Als Odysseus darauf dringt, dass die Griechen die Volksversammlung des zweiten G. nicht verlassen sollen, erinnert er sie

75) „Die Häupter der edlen Häuser bilden des Königs Rath und heissen deswegen βουληφόροι und βουλευταί." Schömann gr. Alterth. I S. 25 der 2. Aufl. Vgl. aber Ilios § 17, 2.

76) Vgl. Ameis zu β 14.

77) Von Köchly de Il. B 1—483 disputatio u. a. wird die βουλή Il. II 53—86 als unächt verworfen, während Nägelsbach, Hoffmann und Bäumlein für die Aechtheit derselben eintreten.

daran, dass sie nicht den Vortheil gehabt hätten, Agamemnons Absichten in der βουλή kennen zu lernen (Il. II 194).

Im 7. G. wird eine βουλή in Agamemnons Zelte gehalten. Als gleich nachher ein Herold von Troja ankommt, findet er die Griechen in der ἀγορή, die ohne Zweifel berufen war, um den in der βουλή gemachten Vorschlag zu bestätigen (Il. VII 344. 382).

Auch die Art, wie Nestor dem Telemachos gegenüber die ἀγορή und βουλή erwähnt (Od. III 127), scheint zu zeigen, dass beide schon zu festen Instituten unter den Griechen entwickelt waren.

Zu anderen Ursachen, welche dahin wirkten, das Institut der βουλή zu fördern, darf mit Recht auch die Unfähigkeit der Könige und Fürsten, im hohen Lebensalter die Herrscherpflichten in ihrem vollen Umfange zu erfüllen, gerechnet werden. Könige und Fürsten, welche nicht mehr die körperliche Kraft besassen, um die Hauptbürden der Regierung zu tragen, konnten wenigstens in der βουλή ihre Erfahrung für das öffentliche Wohl verwerthen; und so finden wir denn auch, dass in Troja die Brüder des Priamos nebst anderen bejahrten Männern die Hauptrathgeber in der Versammlung waren (Il. III 146—153).

Wir haben kein so präcises Beispiel von der Anwendung der griechischen βουλή im Frieden, wie die Beispiele sind, welche die Ilias für die Zeit des Krieges gewährt. Die einzige berathende Agore, der wir zur Zeit des Friedens begegnen, ist die in 24. G. der Odyssee. Hier geht jedoch keine βουλή vorher; die Abwesenheit eines Regenten in Ithaka, und die Zwietracht der Hauptpersonen machten eine βουλή ganz unmöglich und liessen keinen anderen Weg offen, als direct an das Volk zu appellieren. Dass aber die Thätigkeit der βουλή keineswegs auf den Krieg beschränkt war, ist ganz unzweifelhaft. Denn wir finden nicht nur, dass die γέροντες auf dem Schilde ausschliesslich das Amt von Richtern üben (Il. XVIII 506), sondern sie sind auch in der Volksversammlung auf Ithaka als ein besonderer Stand bezeichnet, der einen besonderen Platz in der Versammlung hatte (Od. II 14). Auch die Vereinigung der βουλή mit dem Regenten zum Zwecke von Regierungshandlungen ist in wenigen Worten vollständig dargelegt. Denn Odysseus unternahm seine Mission nach Messene auf Anordnung des Laertes und dessen βουλή (Od. XXI 21):

πρὸ γὰρ ἧκε πατὴρ ἄλλοι τε γέροντες

und Nausikaa begegnet ihrem Vater Alkinoos auf dem Wege nach der βουλή der Phäaken (Od. VI 54. 55).[78])

Im ganzen scheint die βουλή ein sehr wichtiges Organ der Regierung gewesen zu sein, indem sie theils das Material für die mehr öffentlichen Berathungen der Volksversammlungen vorbereitete, theils als eine Art executiven Ausschusses mit deren Vertrauen beehrt war. Immer aber waren die Geronten das intellectuelle und autoritative Element der Volksversammlung in einer concentrierten Form.

Die Frage, welche Stellung Agamemnon in der βουλή einnahm, giebt Veranlassung, einen prüfenden Blick auf die Zusammensetzung derselben zu werfen. Die Individuen, welche die βουλή bildeten, hatten eine solche Stellung, dass selbst wenn sie jeder für sich gehandelt hätten, der Oberkönig sogar Widerstand und Verweis von ihrer Seite erfahren konnte. So remonstriert Odysseus gegen den ihm von Agamemnon gemachten Vorwurf in einem mehr als freien Tone; und Agamemnon, weit entfernt seiner Autorität zu vertrauen, macht eine beschwichtigende und selbst entschuldigende Erwiderung (Il. IV 329—363). Als Agamemnon den Diomedes tadelt, da vertheidigt Sthenelos seinen unmittelbaren Herrn in ruhmredigen Ausdrücken, die von diesem zwar nicht anerkannt werden, aber doch keineswegs als eine Beleidigung gegen Agamemnons Stellung aufgefasst zu sein scheinen (Il. IV 385—418). In der Versammlung des 9. G. der Ilias sagt Diomedes ganz frei und offen, dass Zeus dem Agamemnon die Ehre des Scepters verliehen habe, aber

ἀλκὴν δ'οὔ τοι δῶκεν, ὅτε κράτος ἐστὶ μέγιστον
(Il. IX 39).

Die leidenschaftlichen Invectiven des Achilleus gegen Agamemnon (Il. I 225 ff.) sind ein Zeugnis für dieselbe Sache, weil sie durchaus nicht als eine Uebertretung seiner Pflicht behandelt werden. Ueberhaupt spielt Nestor in den βουλαί eine wichtigere Rolle als Agamemnon;[78a]) und was die Volksversammlung anbetrifft, so ist der ganze Plan im 2. G. der Ilias darauf gegründet, dass das Heer gewohnt war, die Führer gegen Agamemnons Vorschläge sprechen und sie selbst umstossen zu sehen. Agamemnons Rath nach Hause zurückzukehren, den Grote (Gesch. Gr. I S. 443 von

78) Noch zwei andere Beispiele von der Thätigkeit der Geronten Il. IX 574 ff. XI 687. Schömann gr. Alterth. I S. 25 der 2. Aufl.

78a) Vgl. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 371.



Meissner) für einen kindischen Einfall hält,[79]) lässt sich jedoch unter dem Gesichtspuncte betrachten, dass es für weise erachtet wurde vor Erneuerung der Kriegsoperationen ohne Achilleus die Ansicht des Heeres zu prüfen, und dass diese nicht wirksamer geprüft werden konnte, als durch einen Vorschlag des Oberfeldherrn, der die Heimkehr empfahl. Der Plan war überfein, und mag lächerlich erscheinen, weil er misslang und nur eine unlenksame Leidenschaft wachrief. Aber der Vorschlag trägt diesen Charakter nicht im 9. G., wo dieselbe Zumuthung ohne vorherige Kenntnisnahme der Führer und zu einer Zeit, wo die Griechen in einer weit schlimmeren Lage waren, wiederholt wird. Als Agamemnon den Vorschlag in der Absicht machte, dass er verworfen würde, hatte er Wirkung; als er ihn mit vollem Ernste machte, schlug er fehl. Wenn also die Griechen im 9. G. wider seinen Wunsch zum Bleiben veranlasst werden konnten; so konnte es schwerlich abgeschmackt sein, ein ähnliches Resultat im 2. G. zu erwarten, wo sie zur Muthlosigkeit weit weniger Ursache hatten. Und weshalb hatte sein Vorschlag im 2. G. Erfolg? Offenbar, weil die *ἀγορή*, weit entfernt ein blosses Medium zu sein, durch welches der König handelte (Grote Gesch. Gr. I 449 v. Meissner), vielmehr die Arena war, wo entweder der Wille des Volkes freien Spielraum finden konnte, oder wo Agamemnons königliche Begleiter sagen konnten wie Diomedes (Il. IX 32. 33):

Ἀτρείδη, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι,
ἣ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῇ· σὺ δὲ μή τι χολωθῇς.

Agamemnons Vorschlag ward von der Versammlung mit Schweigen angehört; das ist die Weise, wie das Heer seine Abgeneigtheit oder seinen Zweifel kund giebt, aber der Gegenvorschlag des Diomedes wurde mit Beifallsruf begrüsst (Il. IX 50):

οἱ δ' ἄρα πάντες ἐπίαχον υἷες Ἀχαιῶν,
μῦθον ἀγασσάμενοι Διομήδεος ἱπποδάμοιο,

---

79) Vgl. auch Köchly in den Opusc. acad. 1853 und Schömann N. Jahrb. LXIX 1. S. 22 f., der die Versuchung des Heeres im 2. Ges. für einen Misgriff hält, den wir entschuldigen mögen, den aber nur derjenige rechtfertigen oder gar loben könne, der sich einmal entschlossen habe, alles im Homer gut und schön zu finden. Nitzsch Sagenpoes. S. 211, Nägelsbach Anmerk. und Bäumlein Z. f. Alt. 1848. S. 341 und Philol. XI 3 S. 421 f. suchen denselben zu rechtfertigen. Ueber die Uebereinstimmung der Worte in Il. IX 18 ff. mit Il. II 111—118 s. Bäumlein Philol. XI 3 S. 422 und Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 371 Anm. 82.

so dass die Versammlung nunmehr für den Vorschlag des alten Nestor reif war, der sofort Beistimmung erhielt (Il. IX 79):

ὣς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα τοῦ μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο.

In der βουλή desselben G. sagt Nestor, es sei Agamemnons Pflicht zu hören und zu sprechen und die Pläne anderer, wenn sie gut seien, anzunehmen (Il. IX 100—102); die vorhergehenden Aeusserungen des Nestor, in denen er sich der Autorität des Oberkönigs zu unterwerfen scheint (Il. IX 97), haben dagegen mehr die Form eines blossen Complimentes.[80])

Man dachte auch nicht, dass ein König, der Unrecht gethan, seine Würde compromittiere, wenn er es wieder gut mache; im Gegentheil herrschte die Ansicht, dass er dadurch seine Würde wieder herstelle (Il. XIX 182 f.).[81])

So steht es denn ausser Zweifel, dass den Königen und Führern, wenn sie von Agamemnon in ihrer Ansicht abwichen, eine grosse Freiheit der Rede und des Urtheils gestattet war. Wir können also Grotes Ansicht nicht unterschreiben, dass Agamemnons Entschlüsse in der βουλή gleichmässig vorherrschend erscheinen, und dass die Nullität positiver Functionen in der Agora noch mehr auffällt als im Rathe (Grote Gesch. Gr. I S. 443 von Meissner).

Drittes Kapitel.

Die ἀγορή.

§. 12. Werth und Bedeutung der Rede in der griechischen ἀγορή.

Die Macht der Rede, welche in der Politik des homerischen Zeitalters eine so wichtige Rolle spielt, lässt sich zunächst aus den Ansichten der homerischen Griechen über dieselbe nachweisen. Die homerischen Adjective sind in vielen Fällen der

80) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 373 bezeichnet ebenfalls die Worte Nestors (Il. IX 96—102) als ehrerbietigstes Vorwort für den 109 f. von ihm ausgesprochenen scharfen Tadel, auf welchen Agamemnons unverholenstes Bekenntnis seiner Schuld (116 ff.) folgt.

81) Diese Stelle hat jedoch verschiedene Auffassung erfahren; vgl. Döderlein hom. Gl. § 550, Friedländer Analecta Hom. p. 27 und Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 241 Anm.

Schlüssel für das innere Verständnis der dichterischen Auffassung; dies gilt besonders auch von dem homerischen Epitheton *κυδιάνειρα*, welches nur dem Kampfe (*μάχη* Il. IV 225. VI 124. VII 113 u. a.) und der Debatte *ἀγορή* verliehen ist (Il. I 490):

οὔτε ποτ' εἰς ἀγορὴν πωλέσκετο κυδιάνειραν
οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον..

So gab es also zwei Gebiete, auf denen der homerische Mensch sich Ruhm erwerben konnte, das Schlachtfeld und die Arena der Volksversammlung (Il. II 370. IV 400. IX 440. XV 283. XVIII 106. 252. Od. IV 818).

Daher bildete die Kunst der Ueberredung, wie die Kriegskunst, einen wesentlichen Theil der Erziehung. Deshalb sagt Phönix (Il. IX 438 ff.): „wie könnte ich von Dir (Achilleus) mich trennen, den der Vater mir sandte

οὔ πω εἰδόθ' ὁμοιΐου πολέμοιο
οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσιν."

So muste denn Phönix 443 ihn lehren:

μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.

Ebenso berichtet Odysseus dem Achilleus in der Unterwelt von der Grösse seines Sohnes Neoptolemos in der Rede und in der Schlacht (Od. XI 510—516). Selbst die *ἀγορή* des kleinen Ithaka, wo 20 Jahre lang keine Versammlung gehalten war, ist bei Homer *ἀγορὴ πολύφημος* (Od. II 150); und Od. VIII 170—173 schildert uns der Dichter den Redner in einer Weise, welche die Macht und Bedeutung der Redekunst im homerischen Zeitalter aufs schönste documentiert.

In demselben Sinne nennt Odysseus (Od. VIII 166—185) drei grosse Gaben, welche die Götter den Menschen verliehen: *φυή*, *φρένες* und *ἀγορητύς*. Letztere wird auch *χάρις* und Od. XI 367 *μορφὴ ἐπέων*[82]) genannt.

In voller Uebereinstimmung hiermit führt uns der Dichter die Zeichnung einer Mannigfaltigkeit von Rednern vor die Augen.[83])

82) Ameis zu λ 367 „kernhaftes Wesen als Gepräge der Wahrheit". Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 33: „Solche Leistung (die lebendigste Vergegenwärtigung des Erzählten) wird die geschickte Gestalt der Geschichten genannt."

83) Ueber die Reden als ein wirksames Mittel der Charakterzeichnung handelt, ohne jedoch den Gegenstand zu erschöpfen, Hemmerling: welcher Mittel bedient sich Homer zur Darstellung seiner Charaktere? Progr. Neuss. 1857. S. 9. 10. 14.



Da ist Thersites, wortreich und beleidigend (Il. II 212); Telemachos,[84]) voll von liebenswürdiger Schüchternheit der Jugend (Od. III 23. IV 157—159), aber von Nestor wegen der weit über seine Jahre hinausgehenden Macht seiner Rede und wegen seines Tactes gelobt (Od. III 124); da ist Menelaos, der mit lakonischer Ruhe spricht (Il. III 213); da sind die troischen δημογέροντες, deren Geläufigkeit und deren helle und dünne Stimme Homer mit dem Zirpen der Cicaden vergleicht (Il. III 150).[84a]) Da ist Nestor „mit holdem Gespräch, der tönende Redner von Pylos, dem von der Zunge ein Laut, wie des Honigs Süsse daherfloss" (Il. I 248). Phönix gleicht ihm in gewisser Weise; aber seine ausserordentliche Liebe zu Achilleus ist das leitende Motiv bei allem, was er sagt (Il. IX 434 ff.). Endlich haben wir Odysseus, der, gewohnt seine Energie in sich zu concentrieren, im Anfange nicht viel verspricht; wenn aber seine tiefe Stimme aus der Brust hervordringt, und seine Worte wie Schneeflocken zur Winterzeit sich drängen, dann erhebt er sich weit über seine Nebenbuhler (Il. III 216. 223). Den grösten seiner Redner, Achilleus, lässt Homer durch seine Beredsamkeit selbst sich schildern. Obgleich Achilleus sich in dieser Fertigkeit unter Odysseus stellt, kann sich doch keine Rede mit der seinigen messen. Die Entschiedenheit des Diomedes, die Unentschlossenheit Agamemnons, die Plumpheit des Aias sind in einer Reihe von Reden in bewundrungswürdiger Weise gezeichnet. Selbst dem Idomeneus hat der Dichter eine Rede in den Mund gelegt, welche hinreicht seinen Ruf als Redner zu begründen (Il. XIII 275—294).

Die beiden Personen aber, denen Homer den ersten Platz in der Redekunst zugewiesen hat, sind wieder seine beiden göttergleichen Hauptbelden Achilleus und Odysseus.

Wenn wir ferner die Wichtigkeit der Redekunst im heroischen Zeitalter nach dem Grade bemessen wollen, in welchem dieselbe wirklich cultiviert wurde; so müssen wir die Ausführungen des Dichters selbst als die besten Beweise für die Fähigkeit jenes Zeitalters in der Kunst der Rede betrachten. Wenn wir aber diese Reden prüfen, so werden wir finden, dass sie nicht nur Proben einer erhabenen und unübertroffenen Beredsamkeit enthalten, sondern auch die umfassendste Kenntnis und den mannig-

84) Eine Charakteristik des Telemachos s. bei Hemmerling S. 11 ff. und Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 416 f.

84a) Vgl. aber Faesi zu Il. III 151.

faltigsten Gebrauch aller der verschiedenen Hülfsmittel der Kunst an den Tag legen.

Ein Beispiel der invectiven Rede liefert Achilleus in der Debatte des 1. G. der Ilias (Il. I 121—129. 149—171. 225—244). Wenn wir den erhabenen Ton einer furchtbaren Declamation suchen, so können wir kein grossartigeres Beispiel finden als die Stelle Il. XVI 74—79:

οὐ γὰρ Τυδειδέω Διομήδεος ἐν παλάμῃσιν κτέ.

Nichts kann an Feierlichkeit die Stelle Il. I 233—244: *καὶ μὰ τόδε σκῆπτρον κτέ.* übertreffen.

Welches Beispiel eines zusammenfassenden Berichtes, der die Sache erschöpft und dem Gegner vollständig den Mund verschliesst, kann bewunderungswürdiger sein als das in der Rede des Odysseus gegebene? Die Stelle (Il. IX 676—692) besteht aus 16 Versen; wer es versuchen will eine summarische Inhaltsangabe derselben anzufertigen, der wird finden, dass sein Auszug, wenn er überall vollständig ist, ganz unvermuthet zu einer Paraphrase geworden ist. Mit nicht weniger Erfolg zeigt Homer, dass er auch die Tiefen des Pathos sondiert hat. Denn obgleich des Priamos Unterredung mit Achilleus (Il. XXIV 486 ff.) nicht als Rede im eigentlichen Sinne betrachtet werden kann, so beweist sie doch, dass der Dichter die Mittel kennt, durch welche die menschlichen Gemüthsstimmungen um so leichter in Bewegung gesetzt werden, wenn der Redner durch die freundliche Gesinnung und die elektrischen Sympathien einer Menge unterstützt wird.[85])

Wie in der Anwendung der directen Mittel, um auf den Willen und die Handlungen der Menschen einzuwirken, so ist Homer ein eben so grosser Meister in den Seitenangriffen. Er zeigt ein besonderes Talent für schnelle treffende Antworten oder für die Form der Rede, welche den Gegner mit seiner eignen Waffe schlägt oder auf den Bittenden seinen eignen Antrag zurückwirft. Ein Beispiel liefert Il. XI 122—142. Die Söhne eines reichen

---

85) Zwei Momente sind es, die in der kurzen aber meisterhaften Rede des Priamos (Il. XXIV 486—506) hervortreten, um den unbeugsamen Sinn des Achilleus zu bewegen, ein schwächeres und ein stärkeres: das stärkere „den Gedanken an den Vater“ hebt Priamos vor dem andern hervor; das zweite Argument, die Furcht vor den Göttern, wird nur beiläufig erwähnt. Das Lösegeld muste er erwähnen, weil es einmal Sitte der Zeit war; aber er spricht nicht viel davon. Den Eindruck der ganzen Rede schildert Homer selbst am besten.

Troers Antimachos sind von Agamemnon überwunden. „Gieb Pardon, Agamemnon! — so rufen sie — wir sind die Söhne des reichen Antimachos: er wird für unser Leben gut bezahlen." — „Wenn ihr die Söhne jenes Antimachos seid — erwidert Agamemnon — der Menelaos in Troja zu erschlagen rieth, so werdet ihr jetzt erst recht die Schandthat dieses eures Vaters büssen." Hiermit vergleiche man die noch schärfere Antwort des Odysseus. „Verschone mich — sagt Leiodes — ich habe nichts übles in deinen Hallen gethan; ich verhinderte das Uebel, so viel ich konnte; ich war nur der Augur der Freier." Worauf Odysseus erwidert: „Wenn du gestehst, der Augur der Freier gewesen zu sein, so must du oft im Gebet meinen Untergang erflebt und mein Weib dir zur Gemahlin gewünscht haben; demnach sollst du dem arg gescheuten Tode nicht entrinnen." (Od. XXII 310—325).[85a]

Die Waffen des Sarkasmus von den leichtesten bis zu den schwersten werden mit fast noch grösserem Erfolge von Homer geschwungen. Als Beispiel der ersteren Art kann die Rede des Phönix gelten, in welcher er die Sage von Meleagros nach Art einer Parabel einführt (Il. IX 434—605). Aber Homers Meister in dieser Kunst ist wiederum Achilleus.[86] Mit der Schärfe seiner feinen Ironie schneidet er in einem Augenblicke bis aufs Leben. Man vergleiche Il. IX 356—364 und daselbst den ironischen Vers 359:

ὄψεαι, ἢν ἐθέλησθα καὶ αἴ κέν τοι τὰ μεμήλῃ,

und den beissenden Sarkasmus in 340:

ἦ μοῦνοι φιλέουσ' ἀλόχους μερόπων ἀνθρώπων
'Ατρεΐδαι;

Ebenso bemerkenswerth wie die Macht der Rede bei Homer ist die Fähigkeit in der Debatte. So führen in der Versammlung des 1. Ges. der Ilias fünf, ja sechs auf einander folgende Reden des Achilleus und Agamemnon ihren grossen Streit bis zu seinem Höhepuncte (Il. I 106—244). Aber noch mehr Beachtung verdient die Discussion mit den Gesandten. Odysseus beginnt seine geschickte Anrede an den beleidigten Achilleus mit einer äusserst kunstvollen und wohlmaskierten Uebertreibung der Kriegswuth

85a) Ueber Leiodes vgl. Kern einige Bemerkungen über die Freier in der Odyssee. Progr. Ulm 1861 S. 14 ff.

86) Die vollendete Schönheit der Reden in dieser Partie wird selbst von den Anhängern Lachmanns anerkannt. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 71. Vgl. das Urtheil des Lachmannianers Moritz Il. lib. IX suspiciones crit. Progr. Posen 1859. p. 2.



Hektors. Demnächst berührt er Achilleus von einer Seite, an die sich später auch Priamos wandte; er erinnert ihn an seinen Vater Peleus und an dessen Ermahnungen (Il. IX 252—259). Dann zählt er die Gaben Agamemnons auf und — ermuthigt vielleicht durch den freundlichen Gruss, der ihm und seinen Begleitern von Achilleus zu Theil geworden — schliesst er mit der Bitte, Achilleus möge, so verhasst ihm auch Agamemnon sei, aus Mitleid mit den anderen Griechen sich zum Kampfe waffnen; ihr Dank sei ihm gewiss. Die wundervolle Rede des Achilleus (Il. IX 308—429), welche folgt und auf die oben schon Bezug genommen ist, zu analysieren, soll hier nicht der Versuch gemacht werden. Es genüge zu bemerken, dass sie mit der Ansicht beginnt, es sei für alle Parteien das beste, wenn er seine Meinung offen ausspreche. Das ist ein indirecter und höflicher Vorwurf für Odysseus, der durch Gefühlserregung und rhetorische Kunstmittel auf Achilleus zu wirken beabsichtigt hatte. Darauf folgt eine Vereinigung von Beweisführung, Declamation, Invective und Sarkasmus, welcher nichts in der Welt gleich kommen kann. Aber das Endresultat ist die Ankündigung, dass er am nächsten Morgen nach Phthia zurückkehren werde und die Zurückweisung aller Anerbietungen, bis Agamemnon sein Unrecht ganz wieder gut gemacht habe (Il. IX 387):

πρίν γ' ἀπὸ πᾶσαν ἐμοὶ δόμεναι θυμαλγέα λώβην.

Als er geendet, sind alle eine Zeit lang stumm und schweigsam. Dann lässt Phönix in der längsten Rede des Gedichtes (Il. IX 434—605) seine uneigennützige und warme Liebe frei sich ergiessen. Seine Rede enthält weit weniger rhetorische Mittel als die des Odysseus. Odysseus hatte dem Achilleus das Recht zu einem unbegrenzten Zorne gegen Agamemnon zugestanden (300). Phönix dagegen in Form einer Parabel droht ihm mit der Wiedervergeltung der Erinyen, wenn er den heftigen Muth nicht zähme.[87]) Achilleus, in seiner besseren Natur berührt, kann sich dieser mehr ethischen Anrede nicht verschliessen; er heisst Phönix mit ihm zu gehen und in seinem Zelte zu schlafen; dort können sie am folgenden Morgen überlegen, ob sie gehen sollen oder nicht (618). Dann tritt der plumpe Aias auf;[88]) er will

87) „Wenn über die Unechtheit der Verse 557—572 kein Zweifel sein kann (Sagenpoes. 148), ist damit die von Phönix zur Mahnung gebrauchte Sage von Meleagros nicht sofort ganz beseitigt." Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 71.

88) Ueber diesen vgl. Hemmerling a. a. O. S. 16.



nicht die Zeit vergeudet wissen; will die Antwort, so schlecht sie auch ist, den Achäern zurückbringen. „Was, sagt er, der Mord eines Bruders oder eines Sohnes wird durch Geldbusse gesühnt; und du hast ein unversöhnliches Herz wegen dieses einen Mädchens? bieten wir doch sieben erlesene Jungfrauen, auch vieles andere dazu.“ Nachdem er so den Höhepunct seiner Kunst erreicht hat, wendet er sich an des Achilleus freundliches Gefühl und heisst ihn versöhnlich sein gegen Männer, die er als Gäste unter sein Dach aufgenommen habe und die ihm sorgsame Freunde und die werthesten aller Achäer sein wollen (642). Der Hebel dieser geraden Rede bewirkt auf Seiten des grossen Helden wieder eine Neigung zur Nachgiebigkeit. „Du hast gut gesprochen, erwidert er; ich liebe deine Art zu handeln; aber mein Herz schwillt und siedet von der mir durch Agamemnon vor allen Griechen angethanen Schmach; sage ihnen denn, dass ich nicht eher des blutigen Kampfes gedenken werde, bis Hektor die Zelte und Schiffe der Myrmidonen erreicht hat; bei meinem Zelte und meinem Schiffe hier wird Hektor, wie eifrig er auch ist, sich des Kampfes enthalten.“[89]) (Il. IX 644—655).

Das ist der bemerkenswerthe Verlauf dieser Debatte. Aber Odysseus nimmt bei seinem Berichte auf die theilweis erfolgte Nachgiebigkeit des Achilleus keine Rücksicht, sondern berichtet einfach, Achilleus habe gedroht fortzusegeln. Dann kommt die Reihe an Diomedes: „Ihr thatet nicht recht vor ihm zu kriechen; er ist anmaassend genug; ihr habt ihn nur schlimmer gemacht. Lasst ihn allein; er wird kommen, wenn er es für geeignet hält und ein Gott ihn antreibt. Mein Rath ist, dass wir essen und schlafen gehen und bei Tagesanbruch kämpfen“ (Il. IX 698 ff.).

§. 13. Functionen der ἀγορή im homerischen Zeitalter.

In jenen einfachen Zeiten, wo der Functionen der Regierung verhältnismässig nur wenige waren, gab es keine formelle Vertheilung politischer Rechte;[90]) sie waren damals noch nicht der Gegenstand ehrgeiziger und streitsüchtiger Parteibestrebungen; sondern die sociale Kraft, welche die Staatsmaschine in Bewegung

89) Auf diese Aeusserung weist Il. XVI 61 ff. zurück. Vgl. Bäumlein Philol. XI 3 S. 423 und Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 359 Anmerk. 73.

90) Schömann antiqu. iuris publ. Gr. p. 63. 6).

setzte, lag in den Entscheidungen der ἀγορή, so wenig formell dieselben auch kuud gegeben wurden.

Die Bedeutung der ἀγορή zeigt sich zunächst im Lager vor Troja. In der Agora des Heeres findet der Streit mit Achilleus statt (Il. I 101—222); hier erhebt sich der tumultuarische Entschluss, nach Hause zurückzukehren (Il. II 142—154); hier beschliesst man, nachdem dieser Entschluss zurückgedrängt ist, es mit den Waffen zu versuchen (Il. II 278—368); hier wird beschlossen, einen Waffenstillstand zum Zwecke der Bestattung der Todten nachzusuchen und eine Mauer zu errichten (Il. VII 403). In der nächtlichen Versammlung wird die erfolglose Gesandschaft an Achilleus beschlossen (Il. IX 173). Jede grosse Maassregel, welche den ganzen Heereskörper berührt, wird in der Agora getroffen; hier ist es auch, wo Agamemnon seinen Fehler eingesteht und beklagt, und wo die Aussöhnung mit Achilleus gut geheissen wird (Il. IX 116 ff.).

Wenn wir also sehen, dass alle die wichtigen Entscheidungen des Krieges in der Agora getroffen werden, so knüpft sich daran der Gedanke, wie tief diese Methode politischer Verhandlung in die Gewohnheiten und Vorstellungen jenes Zeitalters eingewurzelt sein muste, wenn sie vom Frieden selbst in den Krieg übergieng und trotz der offenbaren Unzuträglichkeiten im Felde die gewöhnliche Regel selbst im Angesichte des Feindes bildete.

Die Wichtigkeit dieser Betrachtung zeigt sich in vollem Umfange in der zur Nachtzeit gehaltenen Agora im 9. Ges. der Ilias. Die Troer liegen bei tausend Wachtfeuern dicht vor der Aussenseite der griechischen Mauer. Eine wichtige Maassregel ist augenblicklich erforderlich bei der traurigen Lage des völlig entmuthigten Heeres. Und selbst unter diesen Umständen will Agamemnon nicht für sich handeln, oder mit den Königen allein. Er schickt Herolde im Lager umher (Il. IX 11):

κλήδην εἰς ἀγορὴν κικλήσκειν ἄνδρα ἕκαστον,
μηδὲ βοᾶν.

Kann es einen schlagenderen Beweis für die Macht und Bedeutung der Agora in der Politik des homerischen Zeitalters geben? Sagt man, dass eine solche Versammlung zur Nachtzeit kaum ohne Lärm stattfinden konnte, so wird dadurch der Beweis für die hohe Bedeutung der Agora nur noch verstärkt.

Das griechische Heer ist, so zu sagen, nicht mehr oder weniger als der griechische Staat in Uniform. Wie der Soldat in

jenen Tagen einfach der bewaffnete Bürger war; so war das Heer das Aggregat bewaffneter Bürger, die in jeder Beziehung, mit Ausnahme ihrer Waffenführung, blieben, was sie vorher gewesen waren. Wenn wir aber sehen, dass selbst in so grossen Nothfällen die politischen Ideen nicht durch die vom militärischen Standpuncte aus geforderte Eile zurückgedrängt werden; so müssen wir nothwendig daraus schliessen, dass diese Ideen auf breiter und sicherer Basis ruhten.

Die freie Art der Beziehung zwischen der Agora und dem Oberkönige geht aus dem Umstande hervor, dass sie von anderen ebenso wol wie von ihm selbst berufen werden kann (Od. II 29). Wir erfahren ausdrücklich, dass die Agora des 1. Gesanges von Achilleus berufen war und ebenso die des 19. Ges. der Ilias. In diesem letzteren Falle mag es Achilleus' Absicht gewesen sein, dass die Wiederherstellung seiner Ehre eben so öffentlich sein sollte, wie seine Beleidigung es gewesen war; jedenfalls galt es hier, die Aussöhnung zu einem vollständigen Abschluss zu bringen. Aber im ersteren Falle war es mehr eine Art moralischer Appellation an das Heer. Dieser Fall zeigt aber zunächst das in der Politik der Griechen so vorherrschende Prinzip der Oeffentlichkeit. Zweitens aber zeigt er, dass Achilleus das griechische Volk für berechtigt und verpflichtet hielt bei der Verhandlung Partei zu nehmen. Er beabsichtigte, dass die Griechen das ihm zugefügte Unrecht sehen sollten. Vielleicht hoffte er, dass sie sich ins Mittel legen würden. Denn als er merkte, dass Agamemnons Entschluss feststehe, begann er eine Sprache zu führen, die nicht bloss invectiv gegen Agamemnon, sondern die diesen auch mit dem Volke zu entzweien geeignet war. Vermuthlich als das Volk seine Gefühle nicht erwidert und an dem schrecklichen Streit keinen thätigen Antheil nimmt, da erst schmäht er Agamemnon (Il. I 225. 231) und droht bei einem mächtigen Eide ihm und dem Volke (Il. I 239).

Es scheint der Agora auch die Zustimmung zur Vertheilung der Beute angehört zu haben. Die Vertheilung selbst kam nach Il. IX 328 dem Agamemnon zu. Aber Il. I 127 sagt Achilleus in der Agora: „Wir Achäer wollen dir's drei- und vierfach ersetzen, wenn wir Troja genommen haben." Wahrscheinlich sind hier unter *'Αχαιοί* nur die griechischen Führer gemeint, weil der prahlerische Thersites, der sich mit diesen auf gleiche Linie zu stellen liebt, denselben Ausdruck gebraucht (Il. II 227).[90a]) Die Ver-

90a) Achaeis § 34.

theilung der Beute geschah also wahrscheinlich auf Vorschlag des Oberkönigs unter Beihülfe der übrigen Fürsten, aber unter Kenntnisnahme und Beistimmung des Heeres.

Einen neuen Beweis für die wirkliche Theilnahme des Volkes an der Leitung öffentlicher Angelegenheiten liefert auch die Gerichtsscene auf dem Schilde des Achilleus. Hier sehen wir, dass des Volkes Sympathien für 'die beiden processierenden Personen getheilt sind (Il. XVIII 502):

λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπυον, ἀμφὶς ἀρωγοί·
κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον.

Die letzten Worte bedeuten nicht, dass die Herolde die Zustimmung des Volkes untersagten,[91] sondern entweder nur in Schranken hielten oder vielmehr, als für die Richter die Zeit zu sprechen kam, Schweigen geboten (vgl. Il. II 211).

Die Zustimmungsbezeugungen des Volkes erheben nun nicht bloss eine Präsumtion für die Einmischung desselben, sondern stellen geradezu seine Einmischung fest. Aber diese bestand offenbar nicht bloss darin, den vor Gericht Streitenden, mit dem sie sympathisierten, zu ermuthigen. Denn wir hören nicht nur, dass die Geronten als Richter ihre Meinungen abgaben, sondern dass auch zwei Talente Goldes vor aller Augen lagen, die dem gegeben werden sollten, welcher das richtigste Urtheil spräche (Il. XVIII 508). Aber wer sollte darüber entscheiden? Sicherlich nicht die Geronten selbst; denn sie waren ja gerade die Mitbewerber. Es gab nur einen Weg, über die Disposition des ausgesetzten Lohnes zu entscheiden; nemlich durch die allgemeine Acclamation des Volkes, die zu Gunsten desjenigen erfolgte, dessen Ansichten man am meisten billigte.[92] Wem das Votieren durch Acclamation seltsam erscheint, der möge sich erinnern, dass bis auf unsere Tage in berathenden Versammlungen das Votieren durch Acclamation oder durch Stillschweigen bei weitem das Vorherrschende ist.[93] Eine Entscheidung durch Zählen der Stimmen würde selbst

---

91) Der Vortrag ist ja nach 499 f. gerade an das Volk gerichtet.

92) Bei Annahme der von Schömann in den antiq. iuris publ. Gr. p. 73 gegebenen Erklärung dieser Stelle (vgl. gr. Alterth. I S. 30 der 2. Aufl.), mit der im wesentlichen auch Nägelsbach hom. Theol. der Ausg. von Autenrieth S. 291 übereinstimmt, während Döderlein hom. Gl. § 415 und 629 abweichender Ansicht ist, fällt die obige Beweisführung.

93) Dass auch durch Schweigen die Zustimmung ausgedrückt wird, zeigt Il. I 22 *ἐπευφήμησαν*, worüber Döderlein hom. Gl. III S. 173 zu vergleichen ist.

jetzt noch in Fällen, wo die Zahl sich derjenigen des griechischen Heeres näherte, nicht *bona fide* stattfinden können.

Ein directer Beweis für die Functionen der Agora liegt Il. VII 381 ff. vor. Idäos, der troische Herold, macht den Vorschlag, das geraubte Eigenthum zurückzugeben, aber nicht Helena. Dieser Vorschlag wird mit tiefem Schweigen aufgenommen. Nach einer Pause giebt Diomedes dem allgemeinen Gefühle Ausdruck. „Wir wollen weder das Gut ohne Helena, noch Helena mit dem Gute. Trojas Untergang steht fest.“ (Il. VII 400—403.) Das Volk jauchzt ihm Beifall zu, und gleich darauf wendet sich Agamemnon an den Herold mit den Worten: „Du vernahmst selbst das Wort der Achäer, welchen Bescheid sie gaben, ich bin derselben Ansicht.“ Diese Aeusserung und noch dazu aus dem Munde einer rivalen Autorität zeigt deutlich, dass die Acclamation der Agora ihr Votum war und dass es nur der Mitwirkung des Königs bedurfte, um sie mit der vollsten Autorität zu bekleiden. Im 9. Ges. der Ilias ist das Votum der Versammlung allein ausreichend, ohne jene Mitwirkung (Il. IX 79).

Auch in einigen beiläufigen Notizen der Gedichte ist die Bedeutung der Volksversammlung angedeutet. Zum Beispiel als Chryses um die Zurückgabe seiner Tochter bittet, ist seine Bitte vorzugsweise an die beiden Atriden, aber auch an *πάντας Ἀχαιούς* (Il. I 15) gerichtet, d. i. entweder an das ganze Heer, oder an alle die Könige, oder an alle Glieder des achäischen Stammes. Auch Odysseus auf Scheria wendet sich mit seiner Bitte an den König und an das Volk (Od. VIII 157).

Selbst die Benennung „Freunde und Helden“, mit welcher die Griechen in den *ἀγοραί* von den Königen angeredet werden (Il. II 110 und anderwärts), scheint anzudeuten, dass sie das Recht hatten ihr Urtheil abzugeben und frei zu concurrieren.

Freilich finden wir unter den zahlreichen Versammlungen in der Ilias kein Beispiel, wo von einer Partei der Versammlung Zustimmung gegeben, von der anderen aber zurückgehalten wird. Dagegen haben wir aber ein deutliches Beispiel kennen gelernt,[94]) wo die Meinung des Oberkönigs verworfen und die eines unter-

---

Ueber die verschiedenen Ausdrücke zur Bezeichnung der Acclamation der Griechen und der Troer vgl. Ilios § 18.

94) Il. IX 79. Vgl. Agora § 11.

geordneten Führers angenommen wird. Das beweist hinreichend alles, was nöthig ist. Die Odyssee giebt uns indessen Mittel an die Hand noch weiter zu gehen.

§. 14. Die ἀγοραί der Odyssee.

Aus dem, was die Odyssee über die Ereignisse nach der Eroberung Trojas erzählt, geht deutlich genug hervor, dass die Function der griechischen Agora nicht auf blosses Zuhören beschränkt war. Im 3. G. der Odyssee hören wir von einer Volksversammlung, die wir zur Unterscheidung von anderen die trunkene (Od. III 139) nennen können. In dieser trat eine grosse Verschiedenheit der Meinungen hervor: *δίχα δέ σφισιν ἥνδανε βουλή* (Od. III 150). Die eine Hälfte schiffte sich ein; die andere blieb bei Agamemnon (155—157). Die Hälfte, welche fortgesegelt war, spaltete sich wieder (162), und ein Theil gieng zu Agamemnon zurück. Dass diese Spaltungen vom Volke selbst und nicht von den Führern ausgiengen, ist aus mehreren Gründen wahrscheinlich. Denn der Einfluss des Weines auf das Verfahren in der Versammlung kann nur beim Volke sich gezeigt haben, da Homer seine Führer niemals durch die Macht des Weines ihre Besinnung verlieren lässt.[95]) Ferner erfahren wir durch die Erzählung des Pseudo-Odysseus, dass im griechischen Heere Parteien und Spaltungen waren (Od. XIII 265. 266). Auch sehen wir durchweg in der Odyssee, wie frei die Schiffsmannschaft des Odysseus, wenn sie mit den Ansichten ihres Führers in Opposition trat, sowol sprach als handelte. Endlich und hauptsächlich aber spricht der Text selbst im 3. G. der Odyssee für diese Ansicht. Hier wird uns nemlich die erste Spaltung so beschrieben: Menelaos ermahnte *πάντας Ἀχαιούς* heimzukehren (141); Agamemnon war dagegen (143). Während beide darüber streiten, da —

οἱ δ' ἀνόρουσαν ἐυκνήμιδες Ἀχαιοὶ
ἠχῇ θεσπεσίῃ, δίχα δέ σφισιν ἥνδανε βουλή.

(149. 150). Der ganze Ton der Beschreibung nöthigt also zu der Annahme, dass die Bewegung vom Volke ausgieng, und zwar in Folge der Debatte (148).

Die zweite Spaltuug wird so beschrieben: ein Theil kehrte

95) Vgl. ausser Gladstone Bd. II S. 447 f. des Originalwerkes Nägelsbach hom. Theol. VII 1 und Ameis zu φ 293 im Anhange.

unter Odysseus zu Agamemnon zurück; „aber ich selbst (sagt Nestor 165) fuhr Unglück ahnend mit allen meinen Schiffen heimwärts. Dasselbe that Diomedes und bewog seine Genossen (ὦρσε δ' ἑταίρους); und spät nach uns kam Menelaos (162—168).“ Hier werden wir also über folgende Puncte belehrt: 1. Diomedes bewog seine Leute; also war es nicht eine Sache, die sich von selbst verstand. 2. Nestor hebt es besonders hervor, dass seine Abtheilung ganz zusammenhielt (σὺν νηυσὶν ἀολλέσιν Od. III 165); also war dies doch wol nicht immer der Fall. 3. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass der Theil, welcher mit Odysseus zu Agamemnon zurückkehrte, bloss aus seinem eignen kleinen Contingente bestanden haben sollte. Es ist also sehr fraglich, ob die Führer mit ihren Mannen immer zusammenhielten, und der ganze Zusammenhang jener Erzählung spricht für die Annahme, dass das Volk an den gemeinschaftlichen Beschlüssen einen wesentlichen Antheil hatte.

Wie Achilleus seinen Streit mit Agamemnon in der öffentlichen Versammlung im 1. G. der Ilias verhandelt, so macht es Telemachos in Beziehung auf die Freier. In der Agora protestiert er gegen die unausgesetzte Verzehrung seines Eigenthums (Od. II 55 ff.); hier verwirft er ihren Vorschlag, Penelope zu ihrem Vater Ikarios zu senden (Od. II 131 ff.); hier bringt er seine Reise nach dem Festlande in Vorschlag (Od. II 212). Eine sehr bestimmte Anerkennung der Macht und der Rechte des Volkes hören wir ferner aus Mentors Munde (Od. II 239—241). Denn er beklagt sich laut, dass sie, an Zahl so viele, ruhig dasitzen, ohne sich einzumischen und den wenigen Freiern Einhalt zu thun. Hätte das Volk in Homers Zeit weiter nichts zu thun gehabt, als zuzuhören und zu gehorchen, so wäre Mentors Insinuation unbegründet gewesen.

Es ist freilich wahr, wie Tittmann (Griech. Staatsverf. II S. 57) bemerkt hat, dass diese Agora auf die Appellation des Telemachos nicht reagiert, und dass der Freier Antinoos erklären darf, es sei seiner und seiner Genossen Absicht, ihr gesetzloses Treiben fortzusetzen. Aber was wir in der Odyssee sehen, ist nicht der normale Zustand der heroischen Regierungen; es ist eine durch die Abwesenheit des Oberhauptes desorganisierte Verfassung mit einem unloyalen Volke. Aber selbst bei diesem Stande der Dinge war das Gewicht der Agora kein geringes. Denn als Telemachos gegen das Benehmen der Freier protestiert, geht er die Agora um ihren Beistand an, und obgleich ihm am Schlusse der Discussion

kein Zugeständnis gemacht wird, so gewinnt er doch im Laufe derselben immer mehr Boden. Die Rede des Antinoos, der sich zuerst an die Agora wendet (Od. II 85—128), ist in einem Tone reinen Trotzes gesprochen und behandelt des Telemachos Versuch als eine Insulte (85). Der nächste Redner ist Eurymachos, der zwar die Omina verspottet, aber doch schon ein wenig nachgiebt, wenn er Telemachos räth, die Sache selbst in die Hand zu nehmen und seine Mutter zu veranlassen, dass sie einen unter ihnen heirate (178—207). Die 3. Rede, die des Leiokritos, zeigt eine noch grössere Nachgiebigkeit; denn sie giebt zu der vorgeschlagenen Reise des Telemachos ihre Zustimmung und empfiehlt, dass Mentor und Halitherses die Reise beschleunigen sollen (242—256). So sehen wir selbst hier jenen Fortschritt in der Debatte, der immer bei Homer wahrgenommen werden kann; und der Einfluss, unter welchem derselbe bewirkt wurde, muss sicherlich die Furcht vor der Volksversammlung gewesen sein, an die Telemachos und noch directer Mentor appelliert hatten. Zugleich aber nehmen wir in dieser Versammlung Zeichen der Depravation des Volkes wahr.[96]) Denn ausser einem Gefühle des Mitleids für Telemachos (81) geben sie kein Zeichen des Beifalls oder der Misbilligung. Wir vermissen in Ithaka die wolbekannten Beifallsbezeugungen der Ilias, das

οἱ δ' ἄρα πάντες ἐπίαχον υἷες Ἀχαιῶν.

Noch zwei andere *ἀγοραί* lernen wir in der Odyssee kennen. Die erste von diesen ist die Versammlung der Phäaken im 8. G. Odysseus bittet Alkinoos, er möge ihn in seine Heimat schicken (Od. VII 151). Der König erwidert, er wolle am folgenden Tage darüber Anordnungen treffen (Od. VII 189—194. 317). Dem gemäss wird die Agora der Phäaken berufen (Od. VIII 7—15). Hier schlägt Alkinoos vor, ein Schiff mit 52 auserlesenen Männern in Bereitschaft zu halten (36 ff.). Er selbst will dieser Mannschaft vor ihrer Abreise ein Gelage geben (Od. VIII 38). Das alles geschieht ohne Debatte. Dann folgt das Gelage und der erste Gesang des Demodokos. Die Gesellschaft kehrt alsdann zu dem Versammlungsplatze der Agora zurück, um sich mit Spielen

96) Ueber das Benehmen des Volkes vgl. auch Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 125 und Kern einige Bemerkungen über die Freier in der Odyssee. Progr. Ulm. 1861. S. 8, der jedoch bei dem häufigen Wechsel in der Haltung des Volkes, wie ihn die Odyssee zeigt, die oben im Texte berührten Verhältnisse zu wenig in Anschlag bringt.

zu beschäftigen. Hier wird Odysseus von Euryalos geschmäht (Od. VIII 158—164). In seiner Erwiderung bezieht sich Odysseus darauf, dass er in ihrer Versammlung ein Bittender sei; aber er ist ein Bittender des Königs und des Volkes, nicht des Königs allein und seiner Mitkönige (Od. VIII 157):

ἧμαι λισσόμενος βασιλῆά τε πάντα τε δῆμον.

Wenn nun aber für angemessen gehalten wurde, selbst eine so unbedeutende Maassregel, wie die Entsendung des Odysseus, erst der Volksversammlung vorzulegen; so haben wir darin ein neues Zeichen für die Wichtigkeit der Agora im politischen Leben jenes Zeitalters.

Die letzte *ἀγορή* der Odyssee, die achte in der Zahl sämmtlicher Volksversammlungen in Ilias und Odyssee, ist die im 24. Gesange. Nachdem das von Odysseus unter den Freiern angerichtete Blutbad entdeckt worden ist, begeben sich die Führer und das Volk nach dem Versammlungsplatze, der wie die Versammlung selbst den Namen *ἀγορή* führt. Hier wird das Volk auf der einen Seite von Eupeithes, Vater des Antinoos, auf der andern Seite von dem Herolde Medon und Halitherses, dem Sohne des Sehers Mastor, angeredet. Und hier werden uns fernere Beweise gegeben, dass die Volksversammlungen nach ihrem eigenen Gefühl und nach eigner Meinung zu handeln die Gewohnheit hatten. Es zeigt sich nemlich in dieser Versammlung Meinungsverschiedenheit, und jede Partei handelt für sich. Mehr als die Hälfte der Versammlung bezeugt dem Halitherses lauten Beifall und bricht auf, entschlossen sich in die Sache nicht einzumischen (Od. XXIV 463). Die andere Partei, die es mit Eupeithes hält, behält ihre Sitze; dann waffnen sie sich und beginnen ihr Unternehmen gegen Odysseus. Sie unterliegen, und Athene in Mentors Gestalt vermittelt Frieden zwischen den Parteien (Od. XXIV 546).[97]

Die olympischen Versammlungen der Götter sind als ein Spiegelbild des heroischen Lebens zu betrachten. Man wird daher ein analoges Verhältnis wahrnehmen zwischen des Zeus Stellung zu den andern Göttern des Olympos und der des griechischen Oberkönigs zu den übrigen Königen oder des localen Regenten zu seinen *γέροντες*. Freiheit der Debatte war nun auch in den olym-

97) Nach Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 287 Anm. liegt in dieser Stelle, wo offenbar ein Zustand der Anarchie geschildert werde, ein ganz singulärer Fall vor, nicht aber ein Beweis für den Modus einer Abstimmung.



pischen Versammlungen; auch hier konnten die übrigen Gottheiten gegen des höchsten Gottes Beschlüsse murren, streiten und Einwendungen machen. Die Macht des Zeus zeigt sich auf ihrem Gipfelpuncte in der Götterversammlung des 8. Gesanges der Ilias, wo er allen ungehorsamen gewaltig droht und die übrigen Götter herausfordert, ihre Kraft an ihm zu versuchen. Die Heftigkeit seiner Sprache hat dieselbe einschüchternde Wirkung auf die Götter, die des Achilleus Rede auf die Gesandten übte, und der Eindruck, den diese Reden auf die Gemüther der Anwesenden machten, wird in beiden Fällen in Versen beschrieben, die mit Ausnahme eines einzigen Wortes genau übereinstimmen (Il. VIII 28. 29. IX 430. 431). Aber gleich nachdem Zeus den peremtorischen Befehl gegeben keiner von beiden Parteien beizustehen, antwortet Athene: „Nun gut, wir wollen nicht kämpfen — aber wir wollen rathen"; und darin willigt Zeus freundlich ein (Il. VIII 38—40). Aber noch mehr: der Wille des Zeus, der an Achilleus in Erfüllung geht (Il. I 5), wird was Troja anbetrifft nicht vollzogen. Die Versammlung des 4. Gesanges der Ilias wird mit dem Vorschlage des Zeus, dass Troja stehen solle, eröffnet (Il. IV 17—19); aber er giebt nach und es wird beschlossen, dass Troja zerstört werde, und der einzige Vorbehalt, den Zeus macht, ist durchaus nicht im Interesse der Troer (Il. IV 39—41).

Die Theilnahme des Volks an öffentlichen Angelegenheiten zeigt sich auch darin, dass, wo in Versammlungen Parteien sich bildeten, die Gesinnungsgenossen zusammen sassen. Das erhellt aus Il. XVIII 502:

λαοὶ δ' ἀμφοτέρωθεν ἐπήπυον, ἀμφὶς ἀρωγοί.

Da *ἀμφὶς ἀρωγοί* die Parteigenossen bezeichnet, so kann *ἀμφοτέρωθεν*[97a]) nichts anderes bezeichnen, als dass sie getrennt zu beiden Seiten der Versammlung sassen. Aehnliches gilt auch wol für Od. XXIV 464: *τοὶ δ' ἀθρόοι αὐτόθι μίμνον.* Vergl. 463: *οἱ δ' ἄρ' ἀνήϊξαν κτέ.*

§. 15. Thersites.

Man hat oft behauptet, dass das Prinzip der Opposition des Volkes in der Debatte nur durch Thersites repräsentiert werde. Dieser Fall verdient besondere Beachtung. [98]) Homer hat sich

97a) Spitzner und Bekker haben jedoch statt *ἀμφοτέρωθεν* mit Recht die Lesart *ἀμφοτέροισιν* aufgenommen. Vgl. Spitzner z. d. St.

98) Ueber die Bedeutung der Thersites-Scene vgl. A. Goebel in Mützells

offenbar Mühe gegeben in Thersites alles zu concentrieren, was ihn bei den Zuhörern verhasst machen konnte. Er ist in allen Stücken das Gegentheil der grossen Ideale Homers. Wie in seinen Königen und Helden moralische, intellectuelle und körperliche Auszeichnung im höchsten Grade verbunden sein müssen; so gewährt Thersites eine entsprechende Vereinigung von Hässlichkeiten.[99] Er ist die hässlichste Person im Heere (αἴσχιστος); er gründet seinen Einfluss nicht auf den gesunden und ehrenwerthen Sinn des Heeres, sondern auf seine grobe Possenreisserei. Seiner geläufigen Rede fehlt es an Ordnung und Würde (Il. II 213). Und was seine körperliche Erscheinung anbetrifft, so ist er lahm, krummbeinig (φολκός), bucklig, rundschulterig, spitzköpfig und endlich unter den κάρη κομόωντες ist er kahl, oder was noch schlimmer ist, auf seinem Kopfe findet sich nur hier und da ein Haar (Il. II 214—219). Allen verhasst ist er auch am verhasstesten den beiden Haupthelden der Gedichte Achilleus und Odysseus (Il. II 275. 220).[100] Das ist sehr bedeutsam, weil Homer den Thersites dadurch in Wirklichkeit jeglicher Gunst beraubt, die derselbe durch seine Parteinahme für den beleidigten Achilleus sich bei den Hörern hätte erwerben können. Wie Il. IX 198 Achilleus erklärt, Odysseus sei einer von den Achäern, die er am meisten liebe; so sind hier beide in ihrer gemeinsamen Antipathie gegen Thersites vereinigt.

Eben so ist die dem Thersites zugewiesene Eigenschaft eines Possenreissers sehr verschieden sowol von der Lust zum Scherze, die sich selbst in dem ernsten Odysseus der Odyssee offenbart, wie von dem unübertroffenen Sarkasmus des Achilleus.

Während nun Homer dem Thersites einerseits alle Eigenschaften versagt hat, die ihm auch nur die geringste Sympathie erwecken könnten; so hat er ihn doch andererseits in vollem Besitze alles dessen gelassen, was für sein Geschäft nöthig war,

---

Zeitschr. f. d. G. W. 1854. S. 737 ff., woselbst auch die einschlagende Litteratur angegeben wird (764).

99) Döderlein über das Bild des homerischen Thersites in Reden u. Aufs. 2. Samml. S. 203.

100) „Den zwei eigentlichen Repräsentanten der beiden heroischen Haupttugenden, der Tapferkeit und der Besonnenheit: von beiden Tugenden ist Thersites das nackteste Gegenbild, daher muste er gerade dem Achilleus und Odysseus ein μάλιστα ἔχθιστος sein." Ameis in N. Jahrb. LXXIII S. 213.

eines reichlichen Redeflusses (213) und keiner geringen Kraft gemeiner Invective (215).

In der kurzen Rede des Thersites hat Homer sich bemüht schlagende Beispiele von Bosheit (226. 234), Grobheit (232), Eitelkeit (228. 231. 238) und Feigheit (236) niederzulegen, während sie durchweg ein Gewebe gröster Unverschämtheit ist. Von letzterer findet sich der feinste Zug 241 und 242:

ἀλλὰ μάλ' οὐκ Ἀχιλῆι χόλος φρεσίν, ἀλλὰ μεθήμων·
ἦ γὰρ ἄν, Ἀτρείδη, νῦν ὕστατα λωβήσαιο.

Denn hier äfft er dem Achilleus nach, den zu patronisieren er sich die Miene giebt und schliesst mit denselben Worten, die Achilleus im Momente heftiger Leidenschaft in der Agora des 1. Gesanges gebraucht hatte (Il. I 232; II 237 erinnert an I 170).

Die Rede des Thersites ist an sich nicht ohne eine gewisse *εὐστοχία*. Er weiss Agamemnons Habsucht und dessen Verantwortlichkeit als des Oberkönigs wol zu treffen (226. 234); während er vorgiebt, den Muth der Griechen zu erregen (235), schmeichelt er ihrem Heimweh und ihrer Zaghaftigkeit dadurch, dass er zur Rückkehr räth (236); und indem er Achilleus unterstüzt, darf er darauf rechnen, die populäre Seite ergriffen zu haben. Aber in Rücksicht auf den Hauptzweck betrachtet ist die Rede des Thersites unverständig und inconsequent. Indem er das dem Achilleus angethane Unrecht betont und die Versöhnlichkeit desselben versichert, hätte er mit der Empfehlung eines Ausgleichungs- und Versöhnungsgesuches schliessen müssen; statt dessen empfiehlt er Heimkehr. Die eigentliche Abgeschmacktheit der Rede zeigt sich aber erst in seiner Eigenliebe und Prahlerei. Dahin gehört „wir Achäer" (227) „ob auch wir mit Thaten ihm beistehen" (238); vor allem die Verse 229—231; denn der einzige Grieche, von dem wir hören, dass er während des Krieges Gefangene gemacht und um Lösegeld verkauft habe, ist Achilleus (Il. XXI 40. 79. XXII 44). Mit ihm also stellt sich Thersites auf gleiche Linie. Als Odysseus bemerkt, dass Thersites mit der vorherrschenden Meinung der Versammlung in Opposition steht, bringt er ihn durch den Gebrauch des Scepters zum Schweigen; aber selbst gegen Thersites wendet er dann erst Gewalt an, nachdem er ihm durch Gründe sein Benehmen in der Versammlung verwiesen hat (Il. II 246—256).

Dies sind die Thatsachen, die sich an den Fall des Thersites

anschliessen. Müssen wir nun aus ihnen mit Grote (Gesch. Gr. I S. 445 der Uebersetzung von Meissner) schliessen, das Schicksal, welches einen anmassenden Kritiker selbst bei begründeten Vorwürfen erwarte, sei in der dem Thersites angethanen Behandlung offen dargestellt, und diese Agora im 2. Gesange der Ilias gebe ein abstossendes Bild von der Erniedrigung der Masse des Volks vor den Anführern? „Wir hören aber auf (so Grote I S. 445) uns über den unterwürfigen Charakter der Agora zu wundern, wenn wir lesen, wie Odysseus mit dem Volke selbst umgieng, — die schönen Worte und Schmeicheleien, die er an die Anführer richtete, seine verächtlichen Vorwürfe und handgreifliche Gewalt gegen die gemeinen Leute.“ Diese Darstellung bedarf jedoch vor allem einer factischen Berichtigung: nicht das Volk als solches, sondern nur die, welche tumultuierten, statt in die Versammlung zurückzukehren und die Debatte anzuhören, schlug Odysseus mit dem Scepter (Il. II 198):

ὃν δ' αὖ δήμου τ' ἄνδρα ἴδοι βοόωντά τ' ἐφεύροι.

Auch ist die Anrede *δαιμόνιε*, die überhaupt nicht Geringschätzung und Unehrerbietung in sich schliesst,[101]) an alle Classen gerichtet (Il. II 190. 200).

Wenn Thersites wirklich das Prinzip der freien Debatte in den öffentlichen Volksversammlungen repräsentierte, dann dürften wir allerdings in seiner Behandlung eine Erniedrigung des Volkes sehen. Aber er repräsentiert nicht ein Discutieren mit Gründen, sondern ein Lästern; und Homer hat zwischen ihm und dem Volke dadurch deutlich genug eine Unterscheidungslinie gezogen, dass er uns erfahren lässt, Odysseus habe nach allgemeiner Meinung durch die Behandlung des Thersites eine verdienstlichere That gethan, als durch alle seine früheren Handlungen (Il. II 271—278). Thersites sprach nicht bloss gegen Agamemnon, sondern gegen die Ansicht des ganzen Heeres (212); und der Grund für des Odysseus Verfahren liegt nicht in der Opposition des Thersites gegen Agamemnon oder gegen Agamemnon und die übrigen Könige; sondern darin, dass er allein und gegen die allgemeine Ansicht gehandelt hatte. Vor allem müssen wir auch der Umstände gedenken, unter denen Odysseus diesen feindlichen und zungenfertigen Lästerer zu züchtigen wagte. Es war ein Moment der Krisis, ja des Todeskampfes. Der Aufbruch nach den Schiffen

101) Vgl. Ameis zu ξ 443 und Lehrs pop. Aufs. S. 125 f.

erfolgte nicht nach einer ordentlichen Zustimmung zu einem gemachten Vorschlage, sondern in Folge eines tumultuarischen Impulses (Il. II 144—154). Wenn daher Odysseus Agamemnons Scepter ergreift, die Tumultuanten zu züchtigen (Il. II 198), so ist das noch nicht als ein Beispiel für das Verfahren unter gewöhnlichen Umständen anzusehen. Und doch scheint das Heer inmitten seiner überwiegenden Zustimmung einiges Bedauern über das Misgeschick des übrigens verhassten Thersites gefühlt zu haben (Il. II 270):

οἱ δὲ καὶ ἀχνύμενοί περ ἐπ' αὐτῷ ἡδὺ γέλασσαν.

Denn die ersten Worte deuten an, dass es die Freiheit der Gedankenäusserung, die von Thersites gemisbraucht und entehrt und in Folge dessen in seiner Person beschränkt worden war, zu schätzen wuste. Jedenfalls würde es voreilig sein, aus einem Falle, wie der vorliegende ist, schliessen zu wollen, dass die Versammlung in der Agora nichts weiter zu thun hatte, als einer Schein-Discussion zuzuhören und die Decrete Agamemnons einfach hinzunehmen und zu befolgen.

Der ganze Irrthum, gegen den die obige Erörterung gerichtet war, scheint auf einer Verkennung des Verhältnisses des Agamemnon zu den übrigen Königen und Anführern und der Fürsten überhaupt zu ihren Unterthanen zu beruhen. Agamemnon hatte, wie wir oben gesehen,[102] keine despotische Gewalt über die anderen Könige; und die grosse Macht der Fürsten zeigte sich nach allgemeiner Regel in der Form eines wirksamen Einflusses, nicht aber in Form von Gewaltthätigkeit. Uebrigens beweist der Fall des Thersites nicht nur, dass die Agora keineswegs eine blosse Illusion war; sondern er zeigt auch, dass Freiheit der Debatte etwas bekanntes und gewöhnliches war.[103] Denn das Bild, welches der Dichter uns vorführt, ist folgendes: der Spassmacher des Heeres, ein Mann ohne allen Einfluss und ohne Achtung, fährt fort zu lästern (ἐκολῴα 212), nachdem die Masse des Volkes die Sehnsucht nach der Heimat zurückgedrängt hat und in die Agora zurückgekehrt ist, und ergreift dann die Initiative in der Empfehlung der Wiederaufnahme eines Projectes, welches man so eben aufgegeben hatte. Wenn solches Benehmen vom Dichter

102) Agora § 7.

103) Vgl. Il. IX 33 und 100, wo die Redefreiheit in der Agora als Grundsatz ausgesprochen wird.



einem Manne beigelegt werden konnte, der klug genug war und so gut wie andere seinen Rücken zu decken suchte; so ist gerade diese Thatsache eine starke Präsumtion für die Freiheit der Debatte in der griechischen Agora jener Zeit. Der unglückliche Erfolg eines Mannes, der von dem ganzen Heere verabscheut wurde, kann aber unmöglich als ein Beispiel für die Art und Weise gelten, wie mit dem Volke oder einem Theile desselben verfahren sein würde, wenn dessen Ansicht von der des Königs abwich.

Weshalb finden wir aber keinen einzigen Fall, wo eine Person niedrigen Standes an der Debatte in der Volksversammlung theilnimmt? Ohne Zweifel war die Führung der Debatte eigentlich nur in den Händen derer, denen Geburt, Reichthum, Stellung und Lebensgewohnheiten die Befähigung für die Leitung öffentlicher Angelegenheiten verliehen. So sind die Sprecher und Leiter in der *βουλή* und in der *ἀγορή* Agamemnon, Nestor, Odysseus und Diomedes. Achilleus würde ohne Zweifel hinzugefügt werden müssen, wenn die Handlung des Gedichtes es ihm gestattet hätte, bei den Verhandlungen zu erscheinen. Aber der grössere Theil der Anwesenden sind stumme Mitglieder der Versammlungen. Selbst von den beiden Aias, von Idomeneus oder Führern wie Eurypylos hören wir nicht, dass sie an der Debatte thätigen Antheil nehmen.[104]) Aber dadurch ist noch niemand zu der Annahme berechtigt, dass eine solche Versammlung als das blosse Werkzeug in den Händen derer, welche die Debatte führen, und noch viel weniger als ein blosses Werkzeug in der Hand eines einzigen hervorragenden Mannes behandelt worden sei.[105])

§. 16. Rückblick.

Ueberall bei Homer finden wir Spuren eines kräftig entwickelten corporativen oder öffentlichen Lebens.[106]) Und die *ἀγορή* ist das eigentliche Organ desselben. Soll ein Mann als

104) Analoges in den olympischen Agoren s. Olympus § 58.

105) Auch Nitzsch Anm. I S. 69 bestreitet die Einschränkung individueller Kundgebung auf die Fürsten. Vgl. dagegen Grote Gesch. Griechenl. I S. 442 der Uebers. von Meissner.

106) Vgl. auch das skizzierte aber in treuen Zügen ausgeführte Bild über die politischen Zustände des heroischen Zeitalters bei E. Curtius gr. Gesch. I S. 124 f.

gross bezeichnet werden, so heisst es von ihm, er sei gross in der Debatte oder auf dem Schlachtfelde und umgekehrt (Il. I 490). Kurz die zwei grossen Formen der Staatsthätigkeit werden auch als Kriterien für das Individuum betrachtet. Wenn Homer die Kyklopen als Menschen, die im Stande der Barbarei leben, zu schildern wünscht; so sagt er nicht, sie hätten keine Könige, keine Städte, keine Heere, kein Land gehabt, sondern „sie hatten keine ἀγοραί und keine Gerechtigkeitspflege" (Od. IX 112). Und doch gab es in allen oder fast allen Staaten Könige. Was wir daraus lernen können ist, dass im heroischen Griechenland der König nicht die Quelle war, aus der das Staatsleben floss, sondern nur der Exponent desselben. Die Quelle lag in der Gemeinde, die Gemeinde kam aber als solche in der ἀγορή zusammen. Das Bewustsein hiervon ist in dem Geiste des Dichters so tief befestigt, dass er sich keine Versammlung von Personen, die irgend eine Art öffentlicher Function haben, denken kann, die nicht zugleich auch in Rücksicht darauf so zu sagen einen Corporationsgeist habe. Das Organ desselben ist das homerische τίς, eine von den am wenigsten beobachteten, und doch sehr bemerkenswerthen Personen in den Gedichten. Der homerische τὶς ist, was man in England und anderswo die öffentliche Meinung nennt.[107]) Wir finden fortwährend Gelegenheiten, wo der Dichter uns zu sagen hat, welches die vorherrschende Meinung im griechischen Heere gewesen sei. Er hätte das in didaktischer Weise thun können; aber er hat eine mehr poetische und weniger aufdringliche Methode gewählt. Er verfährt dramatisch durch das Medium einer Person und einer Formel:

ὧδε δέ τις εἴπεσκεν ἰδὼν ἐς πλήσιον ἄλλον.

Wo Homer die Griechen und Troer zum Vertrage zusammenführt, da versieht er jede von den beiden Nationen mit ihrem τὶς (Il. III 319):

ὧδε δέ τις εἴπεσκεν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε.

Auch die Freier in der Odyssee, selbstsüchtige und gesetzlose Männer und Mitbewerber eines Preises, der nur einem von ihnen zu theil werden kann, sind nichts desto weniger durch das Band

107) Ueber die hievon verschiedene aber doch verwandte δήμου φάτις und φῆμις (Il. IX 460. Od. XIV 239 und daselbst Ameis) vgl. Nitzsch Anm. I S. 95 und II S. 125. Nägelsbach hom. Theol. VI 17.

eines gemeinsamen Interesses verbunden; sie haben demnach auch ihren τὶς (Od. II 324):

ὧδε δέ τις εἴπεσκε νέων ὑπερηνορεόντων.

Wahrscheinlich haben wir in diesem homerischen τὶς den ersten Ahnherrn des griechischen Chores anzuerkennen. Es ist die Function des Chores, der öffentlichen Meinung Ausdruck zu geben. Das thut auch gewöhnlich der homerische τὶς.

Es ist also nach allem, was wir gesehen haben, sicherlich ein grosser Irrthum, wenn man daraus, dass die politischen Ideen und die politische Praxis jener Zeit nicht das moderne Gewand unserer Tage trugen, den Schluss zieht, sie seien ohne irgend alle Lebenskraft und ohne mächtigen moralischen Einfluss auf Gesinnung und Charakter der Menschen gewesen.

Aber auf der andern Seite müssen wir uns auch hüten zu viel äussere Aehnlichkeit zwischen dem heroischen Zeitalter und der nachchristlichen Zeit und selbst dem historischen Griechenland und Rom anzunehmen. Wenn die Existenz von Volksrechten und königlichen Rechten im heroischen Zeitalter feststeht; so ist doch ihre Unbestimmtheit deutlich zu erkennen. Aber die Gestalt, welche sie trugen, war trotz der Unbestimmtheit ihrer Umrisse den Bedürfnissen der Zeit angemessen. Wir dürfen in Rücksicht auf das heroische Zeitalter nicht an eine ewig in Rückstand bleibende Legislation, an eine complicierte Staatsmaschine denken. Es gab keine geregelten Regentschaften in Griechenland während der Zeit des troischen Krieges, keine Volksversammlung in Ithaka während des Odysseus langer Abwesenheit (Tittmann griech. Staatsverf. II S. 56) vor der von Telemachos im 2. Ges. der Odyssee berufenen. Die nachtheilige Wirkung des troischen Krieges war aber für ein so kunstloses und unorganisches System zu gross. Der Zustand in Ithaka ist fast ein anarchischer, obgleich die Symptome jener Krankheit damals weit milder waren, als heutzutage. Der Zustand der Insel zeigt uns mehr, wie ihre politische Verfassung gewesen war, als was sie damals war. Sie hatte wenigstens für alle gewöhnlichen Gelegenheiten ausgereicht. Denn Volksversammlungen traten nur zusammen, wenn sie etwas zu thun hatten; und selten mochten solche Fälle vorkommen. Störungen socialer Ordnung und Rechte giengen damals fast ganz von Gewaltthätigkeiten aus; und diese konnten kaum der Gegenstand einer Appellation an die Agora sein; nach allgemeiner Regel wurden sie sogleich und in gleicher Münze wieder bezahlt. Ge-

richtliche Fragen waren wol nicht oft von so gebieterischem Interesse um das Volk in zwei verschiedene Meinungen zu trennen. Grosse Controversen, welche die Unterthanenpflicht und Thronfolge betreffen, sind in allen Zeitaltern selten, und von einer streitigen Thronfolge geben uns die Gedichte kaum ein Beispiel. Wir finden im letzten Gesange der Odyssee, dass, als eine Streitfrage wegen der Souveränität entstand, das Volk nicht erst für die erste zu ergreifende Maassregel instruiert zu werden brauchte. Sie begaben sich wie durch einen instinctiven Impuls zur Agora, in welcher ihre bürgerlichen Rechte und ihre alten Traditionen niedergelegt waren, wie der Schatz Griechenlands im Tempel des Bogenschützen Apollon (Il. IX 404).

Viertes Kapitel.

Organisation des Heeres.

§. 17. Die politische Seite des griechischen Heeres.

Wir lernen die Organisation der griechischen Staatsgemeinde in doppelter Form kennen: zur Zeit des Friedens in der Odyssee und als Heer in den Schilderungen der Ilias. Diese Unterschiede scheinen übrigens nicht fundamentale Prinzipien zu berühren. Agamemnon leitete das Heer durch die gewöhnlichen politischen Mittel, nicht nach den Regeln militärischer Disciplin. Aristoteles[108]) citiert freilich als Worte Agamemnons in der Ilias: *πὰρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος*, und Grote knüpft an dieses Citat die Bemerkung, dass die alexandrinischen Kritiker manche Züge alter Sitten auslöschten. Aber war dies wirklich ein Zug alter Sitten? Ist eine einzige Stelle in unserer Ilias, ein einziger Gedanke oder ein Wort, welches der Idee entspricht, dass Agamemnon in Form einer bestimmten Prärogative die Macht der Todesstrafe in seinen Händen hatte?[109]) Aristoteles stellt der in diesen Worten enthaltenen Militärgewalt Agamemnons dessen Beschränkung in der friedlichen Sphäre der Agora gegenüber. Aber es muss bedenk-

---

108) Polit. III 9, 2.

109) Schömann gr. Alterth. I S. 31 der 2. Aufl. weist auf die Drohung Agamemnons Il. II 391 ff. und die des Hektor XV 348 ff. hin.

lich erscheinen, aus jenen Worten eine so hohe Gewalt für Agamemnon abzuleiten. Die Prärogativen der griechischen Könige waren auf das allgemeine Pflichtgefühl und nicht auf Gesetze gegründet. Als Odysseus den Thersites züchtigte, that er dies nicht in Ausübung eines bestimmten Rechtes, sondern nach den Vorschriften allgemeiner Klugheit, die das allgemeine Gefühl billigte.[110]) Ohne Zweifel würde Agamemnon, wenn er einen Ausreisser ergriffen hätte, diesen getödtet haben; aber sollen wir annehmen, dass Odysseus in einem gleichen Falle das nicht gethan haben würde? Wir haben eine Thatsache in der Odyssee, welche beweist, dass Odysseus mit Agamemnon sagen konnte: *πὰρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος*, nemlich als er die schändlichen Weiber in seinem Hause, die nicht einmal wie die Freier in politischer Beziehung für ihn gefährlich waren, dem Tode preisgab (Od. XXII 465 ff.). Auch erwäge man, dass es eine Criminal-Justiz im eigentlichen Sinne des Wortes den homerischen Gedichten zufolge nicht gab. Das Unrecht, welches ein Mann dem andern zugefügt hat, wird auf dem Wege der Civil-Justiz ausgeglichen.[111]) Die allgemeine Achtung für Rang und Stellung, der Schutz der Oeffentlichkeit und der Einfluss der Ueberredung sind die einzigen und ausreichenden Mittel das Heer zu regieren; und dieselben Mittel waren es auch, durch welche die bürgerliche Gesellschaft Griechenlands in jener Zeit regiert wurde. Das zeigt sich deutlich auch in der oben besprochenen Stellung und den Functionen des Heeres in der Agora, in welcher das Heer nicht anders, denn als bewaffnete Gemeinde erscheint.[112]) Alle verschiedenen Rangclassen hatten als freie Männer das Recht an den Versammlungen theil zu nehmen. In der ersten Versammlung, die Achilleus nach Aufgabe seines Zornes besuchte, finden wir selbst solche Personen anwesend, die gewöhnlich nicht erschienen, nemlich die *κυβερνῆται* und *ταμίαι*, letztere eine Art Commissariat, denen die Verpflegung des Heeres oblag (Il. XIX 42—45). Auch wurde das Heer in der Agora von seinen Vorgesetzten mit Achtung behandelt. Nicht die Gemeinde im allgemeinen, sondern nur diejenigen, welche für die tumultuarische Auflösung der Agora gelärmt hatten, waren es, die Odysseus mit dem Scepter Agamemnons zurücktrieb (*ἐλάσασκε*

110) Agora § 15.

111) Rubino in Z. f. A. W. 1844. S. 340. Nägelsbach hom. Theol. S. 292 der Ausg. von Autenrieth.

112) Agora § 13.

Il. II 199). In der Anrede an dieselben gebraucht er dasselbe Wort δαιμόνιε, welches er auch für die Könige und Anführer gebrauchte (Il. II 190. 200). Wenn sie eine Rede gehört hatten, die sie billigten, so liessen sie unmittelbar ihren Beifallsruf ertönen:

'Αργεῖοι δὲ μέγ' ἴαχον . . . .
μῦθον ἐπαινήσαντες 'Οδυσσῆος θείοιο (Il. II 333. 335).

Auch sprachen sie in freiem Austausche der Gedanken über das was vorgekommen war (Il. II 271 und anderwärts).

§. 18. Die militärische Seite des Heeres.

Nach den βασιλῆες kommen die ἔξοχοι ἄνδρες (Il. II 188) oder die ἀριστῆες des griechischen Heeres. Sie werden ziemlich deutlich von den Königen in Achilleus' Rede unterschieden (Il. IX 334), wo es heisst: ἄλλα δ' ἀριστήεσσι δίδου γέρα καὶ βασιλεῦσιν, d. h. er gab diesen beiden Classen verschiedene γέρα angemessen ihrer respectiven Stellung. Die Sprache des Katalogs zeigt dieselbe Unterscheidung, wiewol in andern Ausdrücken (Il. II 487):

οἵτινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν.

Die Uebereinstimmung der Ausdrücke in diesen beiden Stellen zeigt, dass sie geflissentlich gewählt sind, um die zwei verschiedenen Classen zu bezeichnen, erstens die κοίρανοι oder Könige (Il. II 204. 207), zweitens die ἡγεμόνες oder ἀριστῆες.

Die letztere Classe bestand wahrscheinlich aus 1) den Anführern der kleineren und unbedeutenderen Contingente; 2) aus solchen, die dem Kataloge zufolge unter den grossen Anführern ein Untercommando hatten, wie Meriones, Sthenelos und Euryalos.

Es scheint aber auch einige Rangclassen untergeordneter Officiere, die das Commando über kleinere Unterabtheilungen des Heeres hatten, gegeben zu haben. Denn als Nestor den Rath giebt das Heer nach φῦλα und φρῆτραι einzutheilen, sagt er, es werde dies den Vortheil haben zu zeigen, nicht nur wer von den Soldaten, sondern auch wer von den ἡγεμόνες gut und wer schlecht sei (Il. II 362). Vermuthlich gab es also Officiere für jedes φῦλον und unter diesen wieder für jede φρήτρη.

Ferner werden Il. XI 301—303 neun Griechen genannt, die von Hektor getödtet waren, ehe er unter die πληθύς oder die Gemeinen gieng. Keiner von diesen neun wird in einem andern Theile des Gedichtes erwähnt; und da sie doch ausdrücklich als ἡγεμόνες bezeichnet sind, so dürfen wir sie als Beispiele aus der

Classe der untergeordneten Officiere betrachten. Auch die Organisation des Seewesens, welche für jedes Schiff einen Befehlshaber forderte, schloss nothwendig die Existenz einer Classe subalterner Officiere in sich.

Als Helena vom Turme herab dem Priamos die Führer beschreibt, deren einer Idomeneus ist, fährt sie fort (Il. III 231):

ἀμφὶ δέ μιν Κρητῶν ἀγοὶ ἠγερέθονται.

Achilleus aber theilte seine 250 Mann unter fünf ἡγεμόνες, denen er ein Untercommando (σημαίνειν) verlieh. Die so geordnete Streitmacht bildete fünf στίχες (Il. XVI 168—172); die Gemeinen werden hier ausdrücklich ἑταῖροι genannt (170). Wahrscheinlich gehörten diese ἀγοί der Kreter und die fünf Myrmidonen-Führer einer Classe an, die unter den ἀριστῆες, aber über den subalternen Officieren stand.

Die Gemeinen oder die grosse Masse des griechischen Heeres wird mit verschiedenen Namen bezeichnet als λαός (Il. II 191. I 454), δῆμος (Il. II 198) und πληθύς (Il. II 278).

In ihrem militärischen Charakter sind sie eine Masse von Atomen, die nicht von einander unterscheidbar sind. Kein Gemeiner oder keine namenlose Person des griechischen Heeres (das Beispiel einer namenlosen Person in Il. XIII 211, die verwundet wird, ist das einzige in seiner Art) führt eine grössere oder kleinere That aus; das kommt nur Männern von Geburt und Stellung zu. Auch stellen die drei zur Bezeichnung der Masse des Heeres gebrauchten Ausdrücke dasselbe mehr als eine Gemeinde in Waffen, denn als Heer im technischen oder professionellen Sinne dar.

Nach ihrer militärischen Beschaffenheit im engeren Sinne[113]) waren sie jedoch also eingetheilt:

1. ἱππῆες, die auf Wagen, die in der Regel mit zwei Rossen bespannt waren, kämpften (Il. XXIII 334—340). Wenn drei da waren, hiess das Beipferd παρήορος (Il. XVI 467—475). Hektors Wagen wurde von vier Rossen gezogen (Il. VIII 185), aber das ist eine Ausnahme.[113a]) Zwei Personen waren in jedem Wagen: der ἡνίοχος und frei neben ihm stehend (παρέβασκε) der Kämpfer (παραιβάτης Il. XXIII 132).[114]) Wahrscheinlich gehörte keiner von diesen ἱππῆες zur πληθύς.

113) Vgl. Hopf das Kriegswesen im heroischen Zeitalter nach Homer. Progr. Hamm 1856. 1858.

113a) Von Aristarch wird dieser Vers für unecht erklärt; vgl. Faesi zu d. St.

114) Vgl. K. A. J. Hoffmann in Zeitschr. f. östr. Gymn. 1861. 7. S. 540.



2. ἀσπισταί, die Schwerbewaffneten der σταδίη ὑσμίνη. Sie führen den längern Speer, Streitaxt, Schwert, auch Steine.

3. ἀκοντισταί, die den leichteren Speer führen (Il. XV 709. XXIII 622. Od. XVIII 261).

4. τοξόται (Il. II 720. III 79).

Ferner wird unterschieden durch Epitheta: ἔξοχος, μεσήεις und χερειότερος (Il. XII 269) oder κακός. Letzteren wird der Vorsicht wegen in der Mitte ihrer Cameraden ein Platz angewiesen.

Nestors Vorschlag das Heer nach φῦλα und φρῆτραι zu ordnen,[115]) steht ganz in Einklang mit dem, was wir in anderen Theilen der Gedichte wahrnehmen. So finden wir z. B. bei der Vertheidigung der Mauer (Il. XIII 685) Böotier, Arkader und Lokrer, die Nachbaren waren, gemeinschaftlich im Kampfe begriffen.

Die Art der Kriegsführung war im heroischen Zeitalter sehr einfach. Ausser der offenen Feldschlacht hören wir auch von einer besonderen Art des Kampfes, dem λόχος oder Hinterhalt, und die verschiedene Schätzung der beiden Kampfesarten wirft erheblich viel Licht auf den griechischen Charakter.

Auf dem Schilde des Achilleus (Il. XVIII 513. 520) und anderwärts (Il. IV 392. Od. XIII 268. XIV 217. 469 ff.) finden wir den λόχος dargestellt. Die vornehmsten und tapfersten des Heeres wurden dazu auserwählt. Daher spricht Achilleus den doppelten Vorwurf gegen Agamemnon aus (Il. I 226):

> οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον ἅμα λαῷ θωρηχθῆναι
> οὔτε λόχονδ' ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν
> τέτληκας θυμῷ· τὸ δέ τοι κὴρ εἴδεται εἶναι.

Und der Grund, weshalb der λόχος so hoch stand, wird in einer vortrefflichen Rede des Idomeneus angegeben (Il. XIII 276—286), wo es unter anderem heisst:

> ἐς λόχον, ἔνθα μάλιστ' ἀρετὴ διαείδεται ἀνδρῶν.

Odysseus ist der homerische Held, der im λόχος hervorragt,[116]) während Achilleus in der offenen Feldschlacht alle andern weit übertraf. Menelaos und Diomedes im gezimmerten Rosse, gelockt durch Helenas Stimme, sind auf dem Puncte hervorzukommen,

115) Schömann gr. Alterth. I S. 41 der 2. Aufl.

116) Aoidos I § 3.



oder den Ruf zu erwidern; aber Odysseus hält sie zurück. Gleichwol war Antiklos noch nicht gewillt zu schweigen; Odysseus schloss ihm aber den Mund mit den Händen und — rettete alle Achäer (Od. IV 277—288).[117]

Fünftes Kapitel.

Die verschiedenen Classen der Bevölkerung im homerischen Zeitalter.

§. 19. Die höheren Stände und das Volk.

An der Spitze steht der König mit seiner Familie und seinen *κήρυκες*, die seine einzigen unmittelbaren Agenten waren. Sie führten seine Befehle aus und standen ihm in der *βουλή*, beim Opfer und bei Gelagen hülfreich zur Seite.[118] Auch der Sänger, wie wir aus den Aöden an den Höfen zu Scheria (Od. VIII 471 ff.) und Ithaka (Od. XXII 350 ff.) sehen, war ein unentbehrliches Mitglied des königlichen Haushaltes.[119]

Nach den Königen und andern Fürsten folgen zunächst die Hauptgrundbesitzer des Landes. In der Odyssee sehen wir, dass die Aristokratie ihre eigenen Güter und Functionen hat und die Rolle der *γέροντες* in der Agora übernimmt.[120] Das richterliche Amt, wie wir auf dem Schilde des Achilleus gesehen, war wahrscheinlich in Folge besonderer Bevollmächtigung in ihrer Hand.[120a] Aber der Unterschied zwischen ihnen und den königlichen Familien war doch wol ein ziemlich grosser. Denn fast in jedem Falle finden wir, dass die Fürsten sich mit auswärtigen Fürstentöchtern verheiraten. Laertes führt Antikleia aus der Umgegend des Parnassos heim (Od. XI 85. XIX 394 ff.). Theseus heiratet

117) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 201 Anm. 91 erkennt jetzt mit Friedländer Philol. IV 577 in den Versen 285—289 eine Doppelform an.

118) Hermann gr. Staatsalterth. § 8, 16. Schömann gr. Alterth. I S. 37 f. Kostka de praeconibus apud Homerum. Progr. Lyck 1844.

119) Näheres über die Sänger des heroischen Zeitalters s. bei Schömann gr. Alterth. I S. 58 ff. und Welcker gr. Cycl. I S. 340—357. Kl. Schr. II p. LXXXVII ff.

120) Agora § 13. 120a) Agora §. 5, 2.



Ariadne aus Kreta. Agamemnon und Menelaos sind mit den Töchtern des Königs von Sparta vermählt. Von den beiden Töchtern des Ikarios heiratet Odysseus Penelope, und Eumelos in Pherae heiratet Iphthime (Od. IV 797). Menelaos sendet seine schöne Tochter Hermione dem Neoptolemos in Thessalien zum Weibe (Od. IV 14). Die einzige Ausnahme scheint sein Sohn Megapenthes zu bilden, der ein spartanisches Mädchen heiratete. Aber er war kein legitimer Sohn und folglich auch kein Fürst (Od. IV 10—12). Alle diese Thatsachen scheinen zu zeigen, dass die königlichen Familien, gleichsam wie ein Netz über Griechenland ausgebreitet, für sich dastanden und sich von der Aristokratie ziemlich bestimmt gesondert hielten, ein Umstand, der dazu beitragen kann, die wunderbare Geduld und Beharrlichkeit der Penelope einigermassen zu erklären.[121])

Nach dem Adel kommt die Classe der *δημιοεργοί*, welche in Od. XVII 383 näher bezeichnet sind:

τῶν οἳ δημιοεργοὶ ἔασιν
μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων
ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὅ κεν τέρπῃσιν ἀείδων.

Hier nehmen wir an, dass der *τέκτων δούρων* die ganze Classe der Künstler und Handwerker repräsentiert; in einem Lande wie Ithaka, wo auf den Gebrauch von Böten viel ankam, konnte der *τέκτων δούρων* wol die ganze Classe vertreten.[122])

Dass übrigens in Homers Zeit beide, die nützlichen sowol, wie die schönen Künste im socialen Leben eines verhältnismässig grösseren Ansehens sich erfreuten als heutzutage, das geht zunächst aus der Art hervor, wie sie in der mitgetheilten Stelle der Odyssee unter der gemeinschaftlichen Bezeichnung der *δημιοεργοί* verbunden und in gemischter Reihenfolge geordnet auftreten, wobei jedoch dem *ἀοιδός* durch eine mehr emphatische Beschreibung ein Vorzug gegeben ist. Vor allem aber wird aus der Art, wie die Künste selbst von Fürsten geübt wurden, klar, dass sie mit hohem Range sehr wol vereinbar zu sein schienen. Die *ἰητῆρες* des griechischen Heeres Podaleirios und Machaon (Il. II

121) Die Absonderung des Adelstandes vom Stande der Gemeinen (*δῆμος*) war übrigens keine schroffe und verletzende. Vgl. Schömann gr. Alterth. I S. 25.

122) Einige besondere Arten derselben, die Homer erwähnt, s. bei Schömann gr. Alterth. I S. 75 und Mythol. u. Antiquit. übers. aus Grotes gr. Gesch. v. Th. Fischer. II S. 92 Anm. 2.

732) waren Fürsten und Führer eines Contingentes; und selbst Paris, der wol nicht der Mann war sich durch Beschäftigungen, die unter seinem Stande waren, zu erniedrigen, hat an dem Bau seines Palastes selbst mitgearbeitet (Il. VI 314). Der Haussänger Agamemnons war beauftragt Klytämnestra in Abwesenheit ihres Gemahles zu beschützen (Od. III 267). Phemios, Sänger des Odysseus, gieng mit dem Herolde Medon — und die Herolde gehören auch in die Classe der δημιοεργοί Od. XIX 135 — in die Agora des 24. G. der Odyssee, um Tumult zu verhindern (Od. XVII 263. XXIV 439). Halitherses, der μάντις auf Ithaka, nimmt an den Debatten des 2. und 24. G. der Odyssee (Od. II 158 ff. XXIV 451) theil.

Wir haben also bis jetzt folgende Professionen: 1. Seher (μάντις). 2. Arzt (ἰητήρ). 3. Künstler und Handwerker (τέκτων δούρων). 4. Sänger (ἀοιδός). 5. Herold (κῆρυξ).

Es fällt vielleicht auf, dass Priester und Kaufleute nicht mit erwähnt werden. Letztere waren nicht unbekannt; denn der Phäake Euryalos erwähnt sie als πρηκτῆρες. Aber ihr Geschäft galt für schmutzig, und der Vorwurf, den Euryalos dem Odysseus macht, als scheine er dieser Classe von Leuten anzugehören, berührt ihn empfindlich (Od. VIII 161). Der Kaufmann Mentes aber, dessen Gestalt Pallas Athene annahm, war ein Taphier, die ein Piratenvolk waren (Od. I 183). Es scheint also weder der Priesterstand, der von den Pelasgern überkommen war,[123]) noch die Classe der Kaufleute, die durch Nachahmung der Phöniker sich bildete, damals schon vollständigen Eingang bei den Hellenen gefunden zu haben.[123a])

Dann folgt die grosse Masse der Bevölkerung, die theils Freie theils Sklaven sind. Grote rechnet den freien Landwirt oder Bauern mit dem Handwerker in eine Classe (Gesch. Gr. I 437 d. Uebers.) und trennt beide von den θῆτες, freien Tagelöhnern, und den gekauften Sklaven. Aber die Handwerker scheinen doch eine höhere Stellung als die Bauern gehabt zu haben, und andererseits findet sich keine Stelle in Homer, die den Bauern, als einer Classe, eine höhere Stellung als die der Tagelöhner, ja der Sklaven überhaupt vindiciert. Ob überhaupt ein freier Bauernstand und in welcher Ausdehnung derselbe existiert habe, ist aus den Gedichten nicht deutlich zu ersehen; denn Homer liefert

123) Ilios § 9. 123a) Achaeis § 15.

uns nicht ein einziges Gemälde von einem freien Bauern. In den Gleichnissen, in den Sagen, auf dem Schilde des Achilleus, in Ithaka hören wir viel von grossen Heerden, grossen Grundbesitzern, ihren Fruchtfeldern und ihren Weingärten; aber nichts von dem kleinen Grundbesitzer, der gerade so viel Land besitzt, wie für die Existenz seiner Familie erforderlich ist. Die ländliche Arbeit, die uns der Dichter zeigt, ist nach einem grösseren Maasstabe organisiert.

§. 20. Die Sklaven — Rückblick.

Das Sklavenwesen der frühesten Zeit ist von dem, wie es heutzutage erscheint, sehr verschieden. Die Zahl der Sklaven scheint damals nur klein gewesen zu sein;[124]) sie wurde hauptsächlich durch Krieg und Freibeuterei (Il. XVIII. 28. Od. I 398. XXIII 357. XVII 441) ergänzt.[125]) In jener Zeit war jedermann, gleichviel welches Ranges und Blutes er war, der Kriegsgefangenschaft und Sklaverei ausgesetzt. Des Priamos Söhne wurden in die Sklaverei verkauft (Il. XXI 34 ff.) wie jeder andere; der einzige Unterschied war, dass je nach der Wolhabenheit der Eltern ein grösseres Lösegeld zu erwarten war.

Die homerischen Sklaven wurden im Dienste des Hauses beschäftigt. Die Frauen versahen die Dienste im Hause, ausgenommen dass etliche männliche Sklaven als *δρηστῆρες* und *θεράποντες δαήμονες δαιτροσυνάων* oder *δαιτροί* (Od. XVI 248. 253. I 141) rein persönliche Dienste ihren Herren leisteten. Aber vorzugsweise waren die männlichen Sklaven draussen bei den Heerden, ferner in Feldern und Gärten beschäftigt.[126]) Das Beispiel des Eumäos, der seinen eigenen Sklaven Mesaulios hatte (Od. XIV 449—452), zeigt übrigens, dass die Sklaven auch für sich selbst Eigenthum hatten. Nicht nur Eumäos, sondern auch Dolios[127]) und seine sechs Söhne sitzen mit Odysseus an einem

124) Richard de servis apud Homerum. Berolini 1851. S. 18 ff. berechnet die wahrscheinliche Zahl der männlichen und weiblichen Sklaven des Odysseus auf etwa 100.

125) Derselbe S. 6. 11 ff. Auch durch Handel Il. XXI 100—102. XXIV 751. Od. XIV 202. 452. Il. VII 475; denn die Sklaven werden als Hab und Gut betrachtet Od. VII 225.

126) Einzelheiten s. bei Richard a. a. O. S. 20 ff.

127) Ueber die drei verschiedenen Personen dieses Namens vgl. Ameis

Tische und drücken ihm zärtlich die Hand. Sie tragen auch Waffen; und das konnte nichts auffallendes sein; denn Homer beschreibt die Bewaffnung der Söhne ohne jede Bemerkung und nennt ihren Vater Dolios nebst Laertes (Od. XXIV 499) *ἀναγκαῖοι πολεμισταί*. Die moralische Verschlimmerung der Sklaven wird übrigens schon von Eumäos stark hervorgehoben (Od. XVII 320—323).

Dass ihre äussere Lage in irgend einer Beziehung schlechter war als die der freien arbeitenden Classe der Bevölkerung, haben wir keinen Grund anzunehmen. An den öffentlichen Volksversammlungen und am Kriege nahmen sie jedoch nicht theil. Als Achilleus in der Unterwelt (Od. XI 489—491) die niedrigste Stellung auf Erden bezeichnen will, wählt er nicht den Sklaven, sondern den Lohnarbeiter oder Tagelöhner (*θητευέμεν* lautet der Ausdruck daselbst) als Typus für dieselbe. Die Lage der Tagelöhner glich der der Sklaven, sofern sie von andern abhängig waren; in Hinsicht auf Sorglosigkeit standen sie unter den Sklaven. Das ist um so wahrscheinlicher, da das Hauptgewicht in jener Stelle auf die Armuth des Arbeitgebers fällt (*ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη*),[127a]) durch die das Elend des gemietheten Tagelöhners wiederum bedingt ist.[128]) Ueberhaupt was

---

zu *ω* 222. Nach Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 317 Anm. 24 gehört der Dolios des 24. G. dem unechten Theile der Odyssee an. „Der Dichter dieses unechten Schlusstheiles bildete den Sklaven der Penelope (Od. IV 735) weiteraus."

127a) Ameis zu *λ* 489. 490 glaubt dies wegen *ἄκληρος* etwas anders auffassen zu müssen.

128) Richard de servis ap. Hom. S. 43. 44. Schömann gr. Alterth. I S. 44. Freie Lohnarbeiter sind nach Richard (S. 45) auch die *ἔριθοι* (Il. XVIII 550. 560); nach Schömann gr. Alterth. I S. 44, der es auf *ἔρις* zurückführt, während Döderlein hom. Gloss. § 2481 es von *ἐριάζειν* ableitet, sind es ganz allgemein solche Arbeiter, die ein bestimmtes Geschäft gemeinschaftlich auszuführen haben. „Sie können Freie, sie können aber auch Sklaven sein. —" Die verschiedenen homerischen Ausdrücke für die Sklaven sind: 1. *δμώς* und *δμωή*, eigentlich wol nur im Kriege erworbene Sklaven (Od. I 398. Il. XVIII 28), aber auch andere wie Dolios (Od. IV 735) und Eurykleia (Od. II 410—412): *ὑποδμώς* Od. IV 386 schon in milderem Sinne. 2. *δούλη* Il. III 409. Od. IV 11. 12 (Schömann gr. Staatsalterth. I S. 42 Anm. 4) bezeichnet dasselbe wie *δμωή*. 3. *ἀνδράποδον* nur Il. VII 475. 4. *ἀμφίπολοι* Od. I 330. 331. VI 18 u. ö. Il. III 143. XXII 449 nur von Sklavinnen, die etwas besser als die *δμωαί* gehalten wurden (Richard S. 47). 4. *οἰκεύς*, im allgemeinen nur Hausgenosse, ist eine euphemistische Bezeichnung für Sklaven Od. IV 245. XIV 4 und 63 (Schömann I S. 43. Richard S. 49 f.). 5. *δρηστήρ* Od. XVI 248. XX 160 (*ὑποδρηστήρ* Od. XV 330), *δρήστειρα* Od. X 348. 349. XIX 344. 345.

sollen wir uns unter einem gemietheten Tagelöhner denken in einer Zeit, wo gemünztes Geld noch nicht im Gebrauche war? Wir können uns darunter nur einen solchen denken, der durch Nahrung, Kleidung und Wohnung bezahlt wurde, gleich dem Sklaven; der aber nicht wie der Sklave bleibend an seinen Herrn oder seines Herren Gut gefesselt war. Dieser letzte Unterschied spricht aber mehr gegen die Lage der θῆτες[128a]) als für dieselbe. So war denn die Lage der Sklaven vermuthlich derjenigen unserer Dienstboten analog, die in vieler Beziehung besser daran sind als die Masse der arbeitenden Classe. Dass die Sklaven von der Theilnahme an den Volksversammlungen und am Kriege ausgeschlossen waren, ist oben gelegentlich bemerkt worden. Als Männer gleichen Blutes mit den Griechen konnten sie vielleicht ihren Waffengefährten gefährlich werden. Auch war Grund genug vorhanden sie zur Besorgung des Eigenthums des Herrn, die ihnen oblag, daheim zu lassen. So hören wir denn auch von nicht weniger als sechs Söhnen des Dolios (Od. XXIV 387. 497): aber von keinem derselben wird erwähnt, dass er Odysseus auf seinem Zuge nach Troja begleitet habe; und doch wäre eine solche Erwähnung gerade hier in Anwesenheit des eben zurückgekehrten Odysseus ganz an ihrem Platze gewesen. Diese sechs Söhne sind ausserdem als οἱ Δολίοιο (497) eingeführt; das schliesst die Annahme aus, dass Dolios etwa noch einen anderen Sohn in den Krieg gesandt habe. Ausserdem finden wir um die Personen der grossen Männer der Ilias nur eine kleine Zahl persönlicher Diener beschäftigt.[129]) Die Hauptdienstleistungen im Zelte des Achilleus werden von den weiblichen Kriegsgefangenen verrichtet. Nach Patroklos' Tode waren in seinem Zelte nur noch Automedon, sein Wagenlenker, und ein anderer Krieger (Il. XXIV 474. 475). Auch Agamemnon hatte, so weit wir hören, keine anderen Diener als seine zwei Herolde, Talthybios und Eurybates, die eine doppelte Function hatten (Il. I 321):

τώ οἱ ἔσαν κήρυκε καὶ ὀτρηρὼ θεράποντε.

Endlich sehen wir, dass die ganze Masse der Soldaten die

128a) Für die Etymologie des Wortes vgl. die litterarischen Nachweisungen in Nägelsbach hom. Theol. S. 289*.

129) Daher sehen wir die Führer und ihre Freunde manche Dienste verrichten, die sonst den Sklaven zukamen Il. IX 202—217 vgl. Il. VII 316; Il. XVIII 346—351. XXIV 124. III 260. IX 658 ff. XXIV 643—648. Richard de servis S 24. 25.

ἀγοραί besuchen und daselbst von Königen und Anführern in Ausdrücken angeredet werden, mit denen in Sklaverei gehaltene Personen schwerlich angeredet werden konnten (Il. II 110):

ὦ φίλοι ἥρωες Δαναοί, θεράποντες Ἄρηος,

mochte auch übrigens die Form der Sklaverei eine noch so milde sein.[130])

Die Frage, welches denn der wirkliche Zustand der griechischen Bevölkerung zur Zeit des troischen Krieges gewesen sei, ist noch in tiefem Dunkel gelassen. Im ganzen dürfen wir jedoch folgendes annehmen:

1. Der Staat war, wenn man das Primogenitur-Recht und die Disposition über den Grundbesitz berücksichtigt, aristokratisch organisiert.

2. Diese aristokratische auf militärische Beschäftigung gegründete Organisation umfasste eine ziemlich grosse Reihe grösserer und kleinerer Grundbesitzer.

3. Diese Grundbesitzer leiteten durch ihren überwiegenden Wolstand, durch Energie und Einfluss die übrige Bevölkerung.

4. Es mag einen beträchtlichen freien Bauernstand, der weder von politischen Rechten, noch vom Kriegsdienste ausgeschlossen war, gegeben haben; aber durch gemeinsames Interesse oder durch äussere Bedrückung nicht vereinigt, wurde er von dem herrschenden Stamme der Achäer geleitet und bildete keineswegs ein sociales Element von solchem Interesse und solcher Anziehungskraft, dass er auf eine lebendige Zeichnung und einen besonderen Platz im Gemälde des Dichters Anspruch machen konnte.

5. Die Cultur der grösseren Güter wurde von Tagelöhnern und Sklaven besorgt, zwischen welchen beiden Classen in jenem Zeitalter keine sehr breite Unterscheidungslinie gezogen werden kann.

Sechstes Kapitel.

Die Staatswirtschaft des homerischen Zeitalters.

§. 21. Häuslicher Wolstand — Handelsverkehr — Werthbestimmung — Metalle.

Dass die homerischen Griechen auch schon einen Ausdruck für die Förderung des häuslichen Wolstandes hatten (οἰκωφελίη Od. XIV 223), ist nicht überraschend; denn Pelasger sowol wie

130) Darüber vgl. Richard de servis ap. Hom. S. 30 ff. Schömann gr. Alterth. I S. 43.

Hellenen liessen sich dieselbe sehr angelegen sein, wie wir aus mancherlei Zeichen erkennen können. Haben wir doch sogar in dem berühmten Hause der Pelopiden bereits ein einzelnes Beispiel von dem Uebermaasse dieses Strebens. Nestors freundliche Hinweisung sowol wie des Achilleus uugestüme Invective (Il. IX 70—73. 330—333. I 121 ff.) zeigen, dass dieses in Agamemnons Charakter einen schwachen Punct bildete; und im Kriege unterscheidet er sich von den anderen grossen Anführern durch seine Gewohnheit die getödteten Feinde sofort zu berauben (Il. XI 100. 110).[131] Auch Odysseus war nach Eumäos' Aussage reicher als andere zwanzig (Od. XIV 96—104); und wenn wir auch eine freundliche Uebertreibung des Eumäos gern zugeben wollen, so ist doch nicht zu bezweifeln, dass der Dichter seinen Helden als einen für jene Zeit sehr reichen Mann wollte gelten lassen.

Die von Zeit zu Zeit erfolgte Niederlassung der Phöniker in Griechenland und die bereitwillige Gelehrigkeit der Hellenen in der Kunst der Schiffahrt sind Zeichen für dieselbe Sache. Auch in sprachlichen Ausdrücken ist die Idee des Reichthums und Wolstandes niedergelegt; denn *ὄλβος* bezeichnet das von den Göttern verliehene äussere Glück, und *μάκαρ* ist gemeinschaftliches Epitheton der Götter (Il. I 599 und anderwärts), des reichen Mannes (Il. XI 68. Od. I 217) und des glücklichen Mannes (Od. VI 158. XI 483. Il. III 182. XXIV 377).

Aber mehr als nach diesen Zeichen lässt sich der Sinn und die Fähigkeit der homerischen Griechen für häuslichen Wolstand und Erwerbung äusserer Glücksgüter nach dem ganzen Thatbestande der Gedichte würdigen. Wir nehmen hier eine bemerkenswerthe Mässigung und selbst eine Verabscheuung des Excesses in allen sinnlichen Genüssen wahr;[132] daneben aber nicht nur den Besitz eines wahren Ueberflusses an Fleisch, Korn und Wein, sondern auch die Gewohnheit grössere Häuser und Gärten stattlich auszuschmücken; ferner beträchtliche Vorräthe an edlen und nützlichen Metallen und schöner Kleidung; und den Besitz reicher Werke der Kunst. Vergleichen wir den Reichthum der damaligen Griechen mit der Einfachheit ihrer Sitten, so scheint

131) Sollte wol die Sühne, die Agamemnon dem Achilleus bieten lässt, allein schon gegen den Vorwurf des Geizes sprechen, wie Jacob über die Entstehung der Ilias S. 108 annimmt?

132) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 323 Anm. 30. Nägelsbach hom. Theol. S. 356 f. der Ausg. von Autenrieth. Bd. II S. 447 ff. des Originalw.



es, dass sie noch nicht Zeit gehabt hatten durch denselben verdorben zu werden, und dass sie ihn durch ihre Energie und Klugheit rasch und mit Leichtigkeit erworben hatten.

Der Handelsverkehr jenes Zeitalters war jedoch nur noch ein Tauschhandel (Il. VII 472 ff. Od. I 182 ff.). Es kann kaum ein stärkeres Zeichen für den noch unentwickelten Zustand der Handelsverhältnisse geben als der homerische Gebrauch des Wortes *χρεῖος*. Es bezeichnet die Verpflichtung, eine für empfangenes Gut regelrecht contrahierte Schuld zu bezahlen (Od. III 367), und die Verpflichtung zum Schadenersatz nach verübter Gewaltthat (Il. XI 686. 688).

Der Besitz der edlen Metalle beschränkte sich wol nur auf wenige. Die edlen Metalle und Eisen bildeten die Preise in den Kampfspielen; aber in der Regel waren es nur Könige und Häuptlinge, die an den Spielen theilnahmen.[133]) Es ist möglich, dass Gold und Silber in beschränkter Ausdehnung schon als Tauschmittel gebraucht wurden. Die Bezahlung des Richters im 18. Ges. der Ilias spricht für diese Annahme. Denn wenn die edlen Metalle in bestimmte Quantitäten eingetheilt waren, so ist es wahrscheinlich, dass diese Quantitäten durch ein Zeichen oder einen Stempel certificiert wurden. Aber gewöhnlich dienten Ochsen sowol als Tauschmittel wie auch zur Preisbestimmung.[134]) Lykaon brachte Achilleus einen Werth von 100 Ochsen ein (Il. XXI 79), und die Freier versprechen durch Eurymachos jeder dem Odysseus einen Ersatz in Gold und Kupfer zu geben im Werthe von 20 Ochsen (Od. XXII 57—59). Wenn Eurymachos, wie einige Erklärer annehmen, indem sie ausser *χαλκός* und *χρυσός* noch 20 Ochsen einen jeden versprechen lassen, dem Odysseus die Wiederherstellung seines durch die Freier verminderten Viehstandes versprechen wollte, so würde er in dem an Ziegen und Schweinen reichen Ithaka nicht bloss von Ochsen gesprochen haben. Die Waffen des Glaukos sind *ἑκατόμβοια* (Il. VI 236); die *θύσανοι* an der Aegis der Athene sind jeder 100 Ochsen werth (Il. II 448. 449). Der Dreifuss, der den ersten Preis für den Ringkampf im 23. Ges. der Ilias ausmachte, ist zu 12 Ochsen geschätzt; die gefangene Frau zu 4 Ochsen (702—705). Aber Laertes gab für

133) Agora § 4. Achaeis § 25.

134) Vgl. Il. II 449. VI 236. XXIII 703. 705. Hultsch Metrologie S. 124, und Ameis hom. Kleinigkeiten. Progr. Mühlhausen 1861. S. 10.

Eurykleia den Werth von 20 Ochsen (ἐεικοσάβοια δ' ἔδωκεν Od. I 431). Wir brauchen diesen höheren Preis nicht auf Rechnung der Vorzüge Eurykleias zu setzen;[135] sondern dürfen annehmen, dass Laertes zur Zeit des Friedens einen hohen Preis für Eurykleia zahlen muste, während die Griechen zur Zeit des Krieges vermuthlich mehr Gefangene hatten als sie ernähren konnten; folglich war der Preis derselben damals viel niedriger. Interessant für die Bedeutung der Ochsen im Handelsverkehr jener Zeit ist die Stelle, wo der Dichter erzählt, Euneus habe Schiffe mit Wein nach dem griechischen Lager geschickt (Il. VII 467 ff. vgl. Paus. III 12, 3). Die Griechen bezahlen diesen Wein einige mit Kupfer, einige mit Eisen, einige mit Häuten, einige mit Sklaven und einige mit Ochsen. Sklaven und Häute mochten genug im Lager vorhanden sein; auch an Metallen fehlte es gewis nicht, denn sie wurden durch Beute erworben. Aber auffallend ist, dass ein Grieche im Lager Ochsen an die Schiffsleute des Euneus verkauft haben sollte. Denn in welchem Zeitalter sollten Kaufleute Ochsen aus einem volkreichen Lager wegführen, wo ohne Zweifel die gröste Nachfrage nach denselben war? Wir vermuthen daher, dass diejenigen Griechen, welche zufällig mehr Ochsen hatten als sie zu der Zeit brauchten, dieselben an die Schiffsleute gegen Wein verkauften, und dass diese die Ochsen für Wein eintauschten, nicht um sie zu Schiff fortzuführen, sondern um sie am Platze selbst wieder vielleicht gegen Häute und Sklaven zu verkaufen.

Die edlen Metalle wurden für körperliche Schmucksachen und für die Kunst überhaupt verwandt. Aus den homerischen Gedichten ist klar, dass Silber seltener war als Gold. Es wird, wenn es gebraucht wird, in kleineren Quantitäten gebraucht und kommt in den Berichten über gehäufte Reichthümer viel seltener vor. Das stimmt ganz mit der Thatsache, dass Gold in natürlichem Zustande, und selbst wenn es mit anderem Materiale vermischt ist, sich leichter verarbeiten lässt.[136] Der ausgedehntere Gebrauch des Silbers tritt erst in einem vorgerückteren Stadium

135) Richard de servis ap. Hom. S. 16.

136) Sollte übrigens die Häufigkeit des Goldes bei Homer nicht auf poetischer Uebertreibung beruhen? Schömann gr. Alterth. IS. 75 der 2. Aufl. Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 309 glaubt jedoch unter Berufung auf E. Curtius (vgl. E. Overbeck Gesch. der gr. Plastik I S. 44) Schömanns Aeusserung über das „poetische Gold" modificieren zu müssen.

der Gesellschaft ein, wenn der Gebrauch des Geldes eingeführt ist. Es scheint jedoch, dass Gold und Silber damals nicht so hoch geschätzt wurden wie heutzutage. Denn Il. XXIII 740—751 erfahren wir, dass während ein silberner Krug der erste Preis für den Schnellauf war, ein grosser und fetter Ochse den zweiten Preis ausmachte und ein halbes Talent Goldes erst den dritten.

Die Stellung des Eisens zu den übrigen Metallen war in dem heroischen Zeitalter von der heutigen sehr verschieden. Vielleicht war die Schwierigkeit der Bearbeitung dieses Metalles, wie beim Silber, die Ursache des seltneren Gebrauches; diese Schwierigkeit war beim Kupfer, Zinn oder κύανος[137]) nicht in dem Maasse vorhanden. Eisen war damals werthvoller als die zuletzt genannten Metalle; viel werthvoller als Kupfer, welches doch heut zu Tage 15 bis 20 mal so viel werth ist als Eisen. Ein Klumpen rohes Eisen ist bei den Leichenspielen als Preis ausgesetzt (Il. XXIII 261. 850); und Eisen zu einer Axt verarbeitet bildet einen anderen Preis.[138]) Beides, namentlich aber das erstere, spricht für den höheren Werth des Eisens; denn sonst wird nur noch Gold und Silber in unverarbeitetem Zustande ähnlich angewandt.

137) Ueber κύανος und χαλκός s. Bd. III S. 496—499 des Originalwerkes.

138) Gefangene bieten für ihr Leben Eisen Il. VI 48. X 379.



VIERTER THEIL.

Ilios oder die Troer und die Griechen mit einander verglichen.

Erstes Kapitel.

Vergleichung der beiden Völker in Hinsicht auf ihre Religion und ihren sittlichen Charakter.

§. 1. Vorbemerkung.

Wir haben uns vielleicht gewöhnt, die Troer zu ausschliesslich entweder als Feinde der Griechen zu betrachten, oder als solche, die mit diesen zusammen einen gleichartigen Abschnitt des Alterthums bilden, den wir, ohne auf spezifische Unterschiede Rücksicht zu nehmen, als ein Ganzes zu prüfen uns begnügen durften.[1]) Jetzt wollen wir auf die Frage näher einzugehen versuchen, welches die Beziehungen der beiden Nationen zu einander waren, welche Puncte sie umfassten, und welche Aehnlichkeiten oder Verschiedenheiten sie enthüllen. Die directen Zeichen der Verwandtschaft zwischen Troja und Griechenland sind an einem andern Orte betrachtet;[2]) aber die Prüfung der Contraste und Aehnlichkeiten in Hinsicht auf Religion, Politik und Charakter der beiden Völker wird in der Beurtheilung der Frage, inwieweit ein Schlüssel zur Erklärung dieser Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten in dem verschiedenen Mischungsverhältnisse der Volkselemente, die sie gemeinschaftlich besassen, gefunden werden könne, von grossem Nutzen sein.

1) Dies die herrschende und in einem allgemeineren Gesichtspuncte auch durchaus gerechtfertigte Ansicht. Vgl. Plass Vor- und Urgesch. der Hellenen S. 441. Helbig die sittl. Zust. u. s. w. II 5. E. Curtius gr. Gesch. I S. 121.

2) Achaeis § 11.

Die Griechen oder Achäer und die Troer waren einestheils durch das hellenische Element, welches hauptsächlich durch das königliche Haus in Troja und andere troische Herrscherfamilien vertreten wurde, mit einander verwandt. Anderntheils schien es einleuchtend, dass die Hauptverwandtschaft der grossen Masse des Volkes pelasgisch war.[3] In Troas finden wir hellenische Familien über ein pelasgisches Volk herrschend; in Griechenland hellenische Stämme neben pelasgischen, über die sie die Herrschaft gewonnen hatten. In Griechenland gieng aus der Mischung und Durchdringung dieser beiden Stämme ein neues Aggregat als Resultat hervor; während in Troja, obgleich die herrschenden Häuser hellenischen Gepräges waren und hie und da Zeichen ihres Einflusses sich finden mögen, die allgemeine Gestalt des Staates und der wesentliche Theil der Sitten und Einrichtungen pelasgisch waren.[4] Auch in Griechenland finden wir zwei Formen der Verbreitung des hellenischen Elementes: bisweilen treten die Nachkommen der Helloi als einzelne Familien auf wie die Aeoliden; bisweilen als Stämme wie die Achäer. In Troja ist die erstere dieser Formen vertreten.

Auf Grundlage dieser einstweiligen Voraussetzungen wollen wir die beiden Völker rücksichtlich ihrer Religion, ihrer sittlichen Vorstellungen, ihrer Politik und socialen Gebräuche mit einander vergleichen.

§. 2. Die in Troas vertretenen griechischen Gottheiten.

Schon bei Betrachtung der beiden Factoren, aus denen der griechische Charakter zusammengesetzt ist, dem pelasgischen und dem hellenischen, waren wir genöthigt einige auf die Religion der Troer bezügliche allgemeine Puncte vorwegzunehmen.[5] Jetzt

3) Achaeis § 23.

4) K. Ch. Planck über Begriff und Bedeutung der mythischen und heroischen Zeit in N. Jahrb. 1855. LXXI S. 146: „Zugleich aber ist überhaupt der Gesammteindruck, welchen das mythische Bild des alten troischen Staates macht, ein solcher, der im Gegensatz gegen das heroisch-hellenische vielmehr auf eine mit dem pelasgischen verwandte Cultur hinweist“ u. s. w. Vgl. auch S. 148. 149, wo auch die Gründe angegeben werden, weshalb das unterscheidend hellenische und heroische Bewustsein sich in der Sage und Dichtung gegenüber dem troisch-orientalischen nicht schärfer und bestimmter charakterisiert.

5) Achaeis § 21.

wird es erforderlich sein zu zeigen, inwieweit wir die griechischen Gottheiten in Troja anerkannt finden; auch ist dabei nicht unberücksichtigt zu lassen, in welchem Grade Identität des Namens auch Identität der Person und der Functionen in sich schliesst.

1. Zeus hatte ein τέμενος auf dem Berge Gargaron (Il. VIII 47. 48). Onetor war daselbst sein Priester (Il. XVI 604). Er ist bei den Troern, wie bei den Griechen der erste und gröste der Götter (Il. III 298). Er bezeugt selbst der Troer grosse Liberalität in den ihm dargebrachten Opfern (Il. IV 48, vgl. XXII 170. XXIV 69). Der griechische Zeus ist der olympische, der troische hat seine Wohnung auf dem Ida. Sonst ist zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied.

2. Ueber die Verehrung des Poseidon bei den Troern haben wir keine directen Nachrichten. Aber der Mythos von seinem dem Laomedon geleisteten Dienste (Il. VII 452. XXI 442 ff.) spricht für die Anerkennung des Gottes in Troja; bestätigt wird dieselbe durch den Antheil, den Poseidon mit Zeus und Apollon nach Beendigung des Krieges an der Zerstörung der griechischen Mauer nahm (Il. XII 17).

3. Die drei einzigen Stellen, welche eine schwache Beziehung zwischen Hera und den Troern zu begründen scheinen, sind oben berücksichtigt.[6])

4. Athene hat einen Tempel auf Pergamos (Il. VI 88); ihre Priesterin ist Theano, die als Gemahlin des Antenor dem Priamos und dessen Hause im Range zunächst stand (Il. VI 298 ff. XI 222 ff.). Die Göttin wird Il. VI 298—300. 305—310 in einem Tone angeredet, der ihr den Besitz höchster Macht zuzuerkennen scheint.[7])

5. Apollon erscheint als der Lieblingsgott unter den grossen Gottheiten des Landes. Er hat wie Athene einen Tempel auf der Burg (Il. V 446). Chryses ist sein Priester in Chryse, wo er auch einen Tempel hat. Er ist der spezielle Beschützer von Killa und Tenedos (Il. I 37—39). Ihm wird mit Athene die höchste Ehre zu Theil (Il. VIII 540. XIII 827). Der lykische Name enthält eine spezielle Beziehung zu ihm.[8]) In der Ilias übernimmt er die gewöhnliche und unmittelbare Fürsorge für

6) Olympos § 36.

7) Phereklos, der Baumeister der troischen Schiffe, ist ihr Liebling Il. V 59. Athene und die Troer errichten die Mauer, hinter welcher Herakles vor dem Meerungeheuer sich barg Il. XX 145. Vgl. Bd. I S. 142. 143 des Originalwerkes.

8) Achaeis § 10.



die troischen Führer (Hektor Il. XX 375. XXII 302. XXIII 187. Aeneias V 344. XX 79. Glaukos Il. XVI 514 u. a. Il. VII 20. X 515) wie Athene für die griechischen. Gleichwol trägt er kein Zeichen ausschliesslicher Nationalität an sich; er hegt keinen Hass gegen die Griechen, sondern erhört ihr Gebet und lässt die Pest aufhören (Il. I 457).

6. Leto muss unter den Troern bekannt gewesen sein, weil Homer sie in der Theomachie auf Seiten der Troer kämpfen und den verwundeten Aeneias im Tempel des Apollon auf Pergamos pflegen lässt (Il. V 447).

7. Dieselben Gründe gelten für Artemis, die noch ausserdem den troischen Skamandrios im Jägerhandwerke unterrichtete (Il. V 51).

8. Aphrodite ist entschieden troisch. Ihre Beziehung zu den Troern ist zu erkennen: in ihrer Begünstigung des Paris (Il. III 380 ff. 420 ff.), ihrer Liebe zu Aeneias (Il. V 320—366), ihrem Hochzeitsgeschenke für Andromache (Il. XXII 470), ihrer Sorge um Hektors Leichnam (Il. XXIII 184—187); ferner darin, dass troische Schönheiten mit ihr verglichen werden, während Artemis das Muster für griechische weibliche Schönheiten ist;[8a]) endlich in ihrer eifrigen Parteinahme für die Troer (Il. XX 40) und in den beissenden Vorwürfen der Athene, der Helena und des Diomedes (Il. V 421—425. 348—351. III 405—409).

9. Hephästos hat in Troja einen Cultus; Dares ist sein Priester und er befreit einen von dessen Söhnen vom Tode in der Schlacht (Il. V 9. 20—24).

10. Ares ist von Homer, wie es scheint, den Pelasgern zugesellt, hauptsächlich in Anbetracht seines so stark markierten thrakischen Charakters und seiner mangelnden Anerkennung unter den Hellenen,[9]) die in Athene eine höhere Gottheit des Krieges besassen.[10]) Seine ungewisse Stellung zwischen den beiden Parteien des Krieges harmoniert mit derjenigen der Thraker, die eine Art Mittelglied zwischen hellenischen und pelasgischen Stämmen bilden. Die in der Ebene von Adrianopel sesshaften treiben wie die Pelasger Pferdezucht und wohnen in einem fruchtbaren Land-

8a) Olympos § 43.

9) Olympos § 41.

10) Man sehe die Vertheilung von Ares und Athene an die Troer und die Griechen in Il. IV 439 und Faesi z. d. St.



striche; der andere Theil wohnt in den nördlichen und westlichen Bergen.[11])

11. Von Hermes ist nur ein Zeichen seiner Theilnahme für die Troer überliefert: er giebt den Heerden des Phorbas Gedeihen (Il. XIV 490).

12. Gäa scheint als ein Gegenstand ausgezeichneter Verehrung in Troja anerkannt zu sein; denn Menelaos fordert beim Vorschlage seines Vertrages die Troer auf, ihr ein schwarzes Lamm zu opfern und Helios ein weisses; während die Griechen dem Zeus ein Lamm opfern sollen. Der Vorschlag wird angenommen, und Hektor lässt durch Herolde die Lämmer von Troja holen (Il. III 103. 116).[12])

13. Für Helios haben wir ausser dem eben angegebenen noch ein anderes Zeichen seiner Beziehung zu Troja, nemlich in seiner Unbereitwilligkeit den Tag zu schliessen, als mit seinem Untergange auch Hektors Ruhm zu Ende geht (Il. XVIII 239 ff.).

Wir sind so die Liste der grossen Gottheiten durchgegangen und haben sie alle in Troja anerkannt gefunden bis auf folgende Ausnahmen: 1. Demeter, die nach ihrem pelasgischen Charakter zu schliessen[13]) vermuthlich in einer andern Form daselbst verehrt wurde. 2. Aidoneus. 3. Persephone.

Ausschliesslich gehören dagegen den Troern an:

14. Skamandros. Er hat einen Götternamen Xanthos (Il. XX 74); einen Priester (ἀρητήρ) Dolopion (Il. V 77 ff.) Ihm opfern die Troer lebendige Rosse. Er kämpft eifrig gegen Achilleus, bis er von Hephästos bezwungen wird (Il. XXI 130 ff.).

15. Eos. Homer giebt Tithonos eine Stelle in der Genealogie der Dardaniden (Il. XX 237) und eben so an der Seite der Eos (Od. V 1), so dass wir auch Eos in die Zahl der troischen Gottheiten aufnehmen dürfen.

Einige von diesen Namen fordern noch zu einer besonderen Betrachtung auf.

§. 3. Hephästos, Gäa, Hermes.

1. Hephästos und seine Stellung in Troja mag uns an einem in seiner Anwendung einigermaassen generellen Satz erinnern: Homer braucht bei der Classificierung der troischen Gottheiten

11) Achaeis § 7.

12) Vgl. Schömann gr. Alterth. I S. 61 f. der 2. Aufl.

13) Olympos § 39.



nicht beabsichtigt zu haben, dass derselbe Name in allen Fällen auch genau dieselben Attribute trage. Wir müssen hier bedenken, dass wahrscheinlich alle oder doch die meisten der eigentlich olympischen Götter griechische nach orientalischen oder überlieferten Originalen modificierte Copien waren. Da aber diese Auffassungen in verschiedenen Gegenden verbreitet waren, so fügte jedes Land entweder hinzu, oder liess weg, oder änderte je nach seinen eigenen vorherrschenden Tendenzen. Wenn wir daher einen Hephästos in Griechenland und einen Hephästos in Troja finden, so folgt daraus keinesweges, dass jeder von ihnen auch dieselben Züge und Attribute zeigen müsse. In einigen Fällen, wie bei Zeus, Apollon, Athene, Artemis, Aphrodite, findet sich freilich eine derartige Uebereinstimmung der Attribute in beiden Ländern, dass ihre Identität ganz unzweifelhaft zu sein scheint. Wir haben aber in den homerischen Gedichten kein Mittel, um zu zeigen, dass der troische Hephästos mit dem griechischen übereinstimmte. Wenn wir vielmehr von seinem Cultus in Griechenland keine Notiz erhalten und zugleich erfahren, dass er in Troas einen Priester hatte; so drängt sich die Vermuthung auf, dass verschiedene Auffassungen desselben Gottes in beiden Ländern sich geltend machten.

Nun haben wir aber Grund zu der Vermuthung gehabt, dass Hephästos durch Phönikien nach Griechenland gekommen sei.[14]) Die Troer scheinen indessen nur wenig Verbindung mit Phönikien gehabt zu haben. Das kostbare κειμήλιον des Priamos, der Becher, den er Achilleus brachte (Il. XXIV 234. 235), war nicht phönikische, sondern thrakische Arbeit. Das einzige Zeichen des Verkehrs mit Phönikien sind die schönen Gewänder, welche Paris selbst von Sidon brachte (Il. VI 289—292).[14a]) Hephästos wurde ferner vorzugsweise in Lemnos verehrt (Od. VIII 284); aber das dient weit mehr dazu, für die Metallarbeit in Thrakien eine Erklärung zu geben, als für die Stellung des Hephästos in Troja, welche hier ganz entschieden eine höhere als in Griechenland war. Denn dem griechischen Hephästos ist nirgends eine solche Ausübung seiner Macht beigelegt, wie diejenige war, durch welche er Idäos, den Sohn seines Priesters Dares, vom Tode auf dem Schlachtfelde errettete (Il. V 9—23). Bemerkenswerth ist auch,

14) Olympos § 44.

14a) Jedenfalls ein schwaches Zeichen; denn Paris brachte diese Gewänder von einer Reise mit, auf der er zufällig nach Sidon gekommen war.

dass der römische Vulkan wie der römische Mars einer von den alten Göttern Etruriens war, einer durch mancherlei pelasgische Kennzeichen charakterisierten Landschaft. Möglich ist, dass wir für den Ursprung aller dieser Vulkane nach Aegypten zurückblicken müssen. In Herodots Zeit machten die ägyptischen Priester auf ihn als ihren Gott Anspruch (Herodot II 50); und Phtah, die Gottheit in Memphis, galt den späteren Griechen als *Ἥφαιστος*. Von dieser Quelle können verschiedene Copien dieser Gottheit ausgegangen sein; und soweit wir darüber zu urtheilen im Stande sind, war der troische Hephästos dem gemeinsamen Urbilde des Anherrn ähnlicher als der stark idealisierte Künstler des Olympos,[15]) den der Dichter nach Herzenslust bearbeitet hat (Döllinger Heidenthum und Judenthum VI 3 S. 411).

2. Gäa. Bei der Untersuchung über die griechische Mythologie hat sich Grund für die Vermuthung ergeben, dass Hera, Demeter, Gäa nur 3 verschiedene Formen derselben ursprünglichen Ueberlieferung einer weiblichen Gottheit seien.[16]) Von diesen ist Demeter die pelasgische Copie, Hera die lebendige und kraftvolle hellenische Auffassung, und Gäa das ursprüngliche Skelett, welches von dem ursprünglichen Charakter nichts beibehalten hat als die Function einer Gefängniswärterin für die in die Unterwelt gesandten Meineidigen. Rhea (*ἔρα*) zeigt uns die vierte und zwar kosmogonische Seite derselben Auffassung. In der Beibehaltung aller drei erkennen wir die Receptivität und den Universalismus der griechischen Mythologie. In Troja dagegen, wo die Kraft der Einbildung geringer war, liegt der Fall sehr verschieden. Von Demeter hören wir in Troja nichts. Wahrscheinlich existierte sie hier nicht, weil Gäa, ihr Original, noch eine wirkliche Gottheit für die Troer war. Wie erklärt sich aber die Thatsache, dass Gäa und Hera beide in Troja waren? Wir wagen die Vermuthung aufzustellen, dass Hera und Gäa eben nur verschiedene Namen, der fremde und der einheimische, für dieselbe Sache sind. Denn als Hektor dem Dolon schwört, geschieht es bei Zeus „dem lautdonnernden Gemahle der Hera“ (Il. X 329); dies gewährt ganz den Anschein, als ob Hera im troischen Eide einen ähnlichen Platz einnehme, wie Gäa in den griechischen (in denen Hera nirgends vorkommt).[17]) Wenn diese Beziehung

15) Olympos § 44.
16) Olympos § 39.
17) Ilios § 6.

zwischen Hera und Gäa wirklich vorhanden war, so erklärt sich die Thatsache, dass beide nicht wol neben einander aufkommen und gedeihen konnten. In Troas wird Gäa verehrt, aber Hera tritt spärlich auf; in Griechenland dagegen ist Hera zu einer hohen Stellung erhoben, aber Gäa hat alles körperhafte verloren. Es ist der Mangel an Phantasie in der Mythologie der Troer, der sie die alten in ihren ursprünglichen Formen stereotypierten Traditionen treuer bewahren lässt.

3. Hermes. Priamos nimmt trotz seiner Verpflichtungen gegen Hermes im 24. Gesange der Ilias keine Notiz von dieser Gottheit. Eine genaue Prüfung jener Erzählung führt zu der Ansicht, dass der griechische Hermes in Troja nicht verehrt wurde und dass wenn Homer sagt, Hermes habe den Heerden des Phorbas Gedeihen verliehen (Il. XIV 490), dies nur eine poetische Redeweise sei,[18]) ebenso wie wenn er Priamos die Iris eine olympische Botin nennen lässt (Il. XXIV 194). Sehen wir also die Erzählung des 24. Gesanges genauer an. Hermes erscheint vor Priamos und dessen Begleiter Idäos auf deren Wege ins griechische Lager in der Gestalt eines jungen und vornehmen Myrmidonen. Es gab gewisse sichtbare Zeichen, an denen die Götter erkannt oder wenigstens als solche errathen werden konnten.[19]) Aber Idäos und Priamos sehen nichts der Art in Hermes; sie halten ihn einfach für einen griechischen Feind (Il. XXIV 347. 355. 358—360). Hermes führt nach einer freundlichen Unterhaltung beide zu Achilleus und dann erst, ehe er sie verlässt, giebt er sich ihnen zu erkennen, nicht jedoch wie Apollon dem Hektor (Il. XV 256) und Athene dem Odysseus (Od. XIII 299) durch einfache Angabe seines Namens; sondern er erklärt auch selbst, dass er ein θεὸς ἄμβροτος sei (460). Dieser ungewöhnliche Umstand giebt der Vermuthung Raum, dass er noch nicht als eine Gottheit dem Priamos bekannt war; und diese Vermuthung wird durch die auffallende Thatsache unterstüzt, dass der sonst so religiöse Priamos weder in Wort noch That seine Ehrfurcht für seinen Wohlthäter, ja nicht einmal seine Anerkennung desselben zu erkennen giebt, weder bei der ersten Erklärung des Gottes (460) und seinem Fortgange (468) noch bei

18) Richtiger als Heerdengott. Vgl. Welcker gr. Götterl. I S. 334.
19) Olympos § 64.

seinem zweiten nächtlichen Erscheinen (682), auf welches schliesslich seine Rückkehr zum Olympos (694) folgt.

§. 4. Skamandros.

Die Verehrung des Skamandros in Troja erfordert eine besondere Untersuchung, weil sie in enger Beziehung zu der Frage steht, ob die Troer an jener Neigung zu einer reichen Entfaltung der Religion mit Hülfe der Phantasie, welche den griechischen Supranaturalismus ganz besonders auszeichnet, ebenfalls Antheil hatten. Zunächst also eine sorgfältige Betrachtung der auf den Skamandros bezüglichen Thatsachen bei Homer. Der Dichter sagt von Hypsenor (Il. V 77):

υἱὸν ὑπερθύμου Δολοπίονος, ὅς ῥα Σκαμάνδρου
ἀρητὴρ ἐτέτυκτο, θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ.

Das stimmt in seinen Einzelheiten ganz zu pelasgischen und troischen Einrichtungen.[20] Ἀρητήρ bei Homer ist immer so viel wie Priester. Dolopion war ein Mann von hoher Stellung und Ansehen, wie die Priester des alten Rom und des alten Aetolien (Il. IX 575), aber nicht wie die des späteren Griechenland. Er war zum Priester gemacht, wie Theano vom Volke zur Priesterin gewählt war (Il. VI 300). Das bisher Mitgetheilte scheint der Kategorie der historischen Thatsachen in Homer anzugehören. Alles übrige nimmt ein figürliches Gepräge an. Skamandros kämpft als Gott mit Achilleus und seine Wogen sind so mächtig, dass sie nur durch die unmittelbare Hülfe des Gottes des Feuers bezwungen werden können. Auch wird der Held durch die mächtigen Windstösse des Zephyros und Notos, die von Hera erregt werden, unterstüzt (Il. XXI 331 ff.). Wie wir kaum zweifeln können, dass die Pest im 1. Gesange der Ilias eine Art Marsch-Fieber darstellt; so scheint es wahrscheinlich, dass der Dichter bei dieser Erzählung eine durch Sommerregen bewirkte Ueberschwemmung vor Augen gehabt habe, die den Griechen Schaden zufügte und die sich nach dem Eintritte heisser Witterung wieder legte.

Skamandros zeigt sich sehr gross in der Ilias, aber seine Grösse ist eine rein locale. Als Person spricht er zu Menschen und Göttern. Er redet Simoeis als seinen geliebten Bruder an,

---

20) Ilios § 10.

aber nur in Angelegenheit der Ueberschwemmung und Hitze (Il. XXI 308 ff.). Obgleich er am Kriege theilnimmt, so ist ihm doch nicht die Auszeichnung zu theil geworden, ein Mitglied des olympischen Götterstaates zu sein; höchstens ist er in die allgemeine Kategorie der Flüsse mit eingeschlossen (Il. XX 7). Wir haben aber eine Beschreibung von gewissen Opfern, die dem Skamandros dargebracht wurden (Il. XXI 130—132):

οὐδ' ὑμῖν ποταμός περ ἐύρροος ἀργυροδίνης
ἀρκέσει, ᾧ δὴ δηθὰ πολέας ἱερεύετε ταύρους,
ζωοὺς δ' ἐν δίνῃσι καθίετε μώνυχας ἵππους.

Dies Opfern lebendiger Rosse [21]) ist eigenthümlich und hat in den homerischen Gedichten nicht seines gleichen. Nicht nur die Jünglinge, sondern selbst die Hunde, die Achilleus dem Schatten des Potroklos opfert, werden getödtet, bevor sie ins Feuer geworfen werden (Il. XXIII 174). Das wird von den vier Rossen, die auch zu den Opfern gehören, freilich nicht ausdrücklich erwähnt (Il. XXIII 172); aber es ist schon in Folge der physischen Nothwendigkeiten des Falles als wahrscheinlich anzunehmen.

Wir haben also in der Verehrung des Skamandros in Troja einen einzelnen Fall, der uns eine rein locale Personification einer äusseren Naturkraft darstellt. Eine solche mag unter besonderen Umständen stattgefunden haben; und doch kann ein sehr grosser Unterschied zwischen den Religionen der beiden Völker bestehen.

Skamandros war nun in der That eine grosse Macht für die Troer, er war der μέγας ποταμὸς βαθυδίνης des Landes (Il. XX 73). Des grossen Hektor Sohn war nach ihm Skamandrios genannt (Il. VI 402), während Simoeisios der Sohn einer unbedeutenden Person war (Il. IV 474. 488).

Ein anderer Skamandrios war ein ausgezeichneter Jäger, von Artemis unterrichtet in einem Lande, wo die Beschäftigung mit der Jagd selten war (Il. V 49).[21a]) Die Fluten des Skamandros mochten zur Zeit des Friedens furchtbaren Schaden anrichten. Die richtige Erklärung von Il. XXI 132 ist daher möglicherweise die, dass er manche der an seinen Ufern weidenden Rosse dem Tode in seinen Fluten preisgab. Die Troer hatten also wol starke Motive, Skamandros zu einem Gotte zu machen und ihm einen Priester zu geben; und wie das Beispiel der Gäa zeigt, liebte

21) Rosse opferten die Magier auch dem Strymon, vgl. Herodot VII 113.
21a) Achaeis § 26.

die Religion der Troer die Vorstellung elementarer Kräfte. Was aber fehlte, war die lebendige Kraft der Phantasie, wie wir sie bei den Griechen finden. Odysseus ruft die Hülfe des Flusses auf Scheria an, an dessen Mündung er landet (Od. V 445). Achilleus richtet ein Gebet an den Spercheios (Il. XXIII 144), dem Peleus das Haupthaar seines Sohnes, falls dieser glücklich von Troja heimkehre, nebst einer Hekatombe zu weihen gelobt hatte. Dies sollte ein Dankopfer sein, und dieses so wie das Gebet des Odysseus ist ein Zeugnis für die Macht des Flussgottes Wolthaten zu erweisen Ferner vergleiche man das Opfer, welches als eine selbstverständliche Sache dem Alpheios von dem pylischen Heere dargebracht wird, sobald dasselbe das Flussufer erreicht hat (Il. XI 728). Von allem diesem finden wir bei den Troern nichts. Die zahlreichen Personificationen von Naturgegenständen in der griechischen Mythologie bei Homer wie bei den späteren Schriftstellern tragen überhaupt einen freundlichen Charakter, mit dem der furchtbare Charakter des Skamandros und der ihm dargebrachten Verehrung contrastiert.

Aber vielleicht ist zwischen Skamandros und der troischen Mythologie einerseits und dem Spercheios und Alpheios der Griechen andererseits noch Aehnlichkeit genug, um die Frage nahe zu legen, ob etwa der Skamandros seine Vergötterung hellenischen Einflüssen zu verdanken habe, die von dem königlichen Hause des Landes ausgiengen. Es fehlt nemlich nicht an Anzeichen, dass die Familie des Priamos mit dem Skamandros und seinen Ufern eng verbunden war. Zu ihnen gehört der dem Sohne des Hektor verliehene Name Skamandrios (Il. VI 402); ferner die in den Niederungen des Flusses weidenden Stuten des Erichthonios (Il. XX 221). Bemerkenswerth ist auch der Name seines Priesters Dolopion, da Dolops auch der Name eines Sohnes des Lampos war, eines Bruders des Priamos, der der Zahl der δημογέροντες angehörte (Il. III 147—149. XV 525—527). Aber wenn auch eine specielle Beziehung zwischen der Verehrung des Skamandros und dem Einflusse des königlichen Hauses vorliegen mag, so muss doch die eigentliche Erklärung des vorliegenden Falles in den spezifischen Unterschieden gesucht werden, durch welche die Verehrung des Skamandros von derjenigen der Flüsse im olympischen Systeme geschieden ist.

Wir haben noch eine andere Verehrung eines Flusses in Griechenland, mit welcher die des Skamandros mehr Aehnlich-

keit zu haben scheint. Die Styx, deren rächerische Thätigkeit in dem bekannten Schwure angedeutet wird (Il. XIV 271. XV 37), wird auf der Erde durch den Titaresios in der Nähe des perrhäbischen Dodona repräsentiert (Il. II 751—755).[22] Diese Ströme werden in ihrer Eigenschaft als rächende Mächte des Agamemnon in seinem Schwure angerufen, und zwar in Verbindung mit solchen Gottheiten, welche nach dem Tode den Meineid strafen (Il. III 276 ff.). Merkwürdig ist aber, dass wenn Agamemnon vor den Griechen allein schwört, er die Flüsse, an die er sich nur gewandt hatte, als er für die Griechen und die Troer gemeinschaftlich handelte (Il. XIX 258 ff.), nicht anruft. Daraus scheint hervorzugehen, dass die Anrufung einer gewissen Classe von Flüssen bei den Troern üblich und vielleicht ihnen eigenthümlich war.

Der grosse Unterschied scheint demnach dieser zu sein: die Verehrung des Skamandros gehörte zu dem elementaren Systeme, welches die Griechen für die Zwecke ihres Olympos zu einer poetischen belebenden Kraft verfeinert hatten. Demgemäss zeigt der Skamandros, der als Gott in seinem doppelten Namen ein Zeichen hohen Alters trägt (Il. XX 74), keine von den griechischen anthropomorphischen Ingredienzen; er ist genau genommen nichts weiter als das Element. Die Art der Vergötterung, die in der Verehrung der Erde enthalten ist, erhob ihre Gegenstände kaum in irgend einem Grade aus der Sphäre rein materieller Auffassungen. Wie nun der Skamandros in Folge seiner überlegenen Kraft nichts weiter als in Thätigkeit gesetzte Natur ist, so zeigen auch alle die anderen Flüsse des troischen Landes rein passive Natur; sie sind ein blindes Werkzeug in der Hand der Gottheiten. Das gänzliche Stillschweigen und die Unthätigkeit des Simoeis nach der Anrede des Skamandros (Il. XXI 308 ff.)[23] machen seine Unpersönlichkeit erkennbarer, als wenn er gar nicht angeredet wäre. Ebenso ist es Apollon, der die acht Flüsse, die vom Ida herabkommen, den Skamandros mit eingeschlossen, gegen die griechische Mauer leitet (Il. XII 17 ff.). Wir haben kein Beispiel einer solchen mechanischen Behandlungsweise griechischer Flüsse

22) Vgl. Bergk die Geburt der Athene in N. Jahrb. 1860. LXXXI S. 407.

23) M. Burgard über das 21. Buch der Ilias in Z. f. d. östr. Gymn. 1862 9. S. 658 nimmt an der Unthätigkeit und Schweigsamkeit des Simoeis Anstoss und ist der Ansicht, dass, wenn hier kein tieferes Verderbnis vorliege, wenigstens vor Vers 324 eine Lücke angenommen werden müsse.

bei Homer. Diese verschiedene Art der Behandlung scheint in einer Verschiedenheit der Mythologie beider Nationen ihren Grund zu haben.[24])

Es fragt sich, ob die in Betreff der Gäa und des Skamandros dargelegten Ansichten auch von anderer Seite ihre Bestätigung erhalten.

§. 5. Armuth der troischen Mythologie.

Der Skamandros entspringt aus zwei Quellen, und dicht bei ihnen sind die Cisternen, welche die Frauen der Stadt häufig zur Wäsche benutzten (Il. XXII 153). Der Platz war also ein sehr bekannter. Aber nicht ein einziger Name einer Gottheit ist mit dieser Quelle verbunden. Das steht in bemerkenswerthem Gegensatze mit demjenigen, was wir in Homers griechischer Topographie wahrnehmen. Sobald Odysseus weiss, dass er auf Ithaka angelangt ist, betet er zu den Nymphen der Grotte (Od. XIII 356). Dort hatten sie ihre Mischkrüge und Urnen und Webestühle von Stein, auf denen sie Manteltücher von meerpurpurner Farbe weben (Od. XIII 103 ff.). Ebenso war an der Quelle, von wo die Leute der Stadt Wasser holten, ein Altar der Nymphen, auf welchem die Vorübergehenden zu opfern pflegten (Od. XVII 208—211). Und das kann durchaus nicht auffallen, da in der griechischen Mythologie alle Haine, Quellen, Wiesen und wahrscheinlich auch alle Berge ihre eignen Nymphen hatten, die Flüsse als Götter personificiert waren und das Meer von übernatürlichen Wesen angefüllt war.[25]) Homer hat ausser dem Skamandros noch viele von den Flüssen des Ida genannt; aber keinem, selbst nicht dem Simoeis, auch nicht dem Berge Ida oder Gargaron hat er eine von diesen localen Gottheiten verliehen.

Es giebt jedoch drei merkwürdige Fälle, wo den Troern Nymphen zugewiesen sind; die *νύμφη νηὶς* Abarbarea gebiert dem Bukolion, einem illegitimen Sohne des Laomedon, zwei Söhne (Il. VI 21. 22); und eine andere Nymphe gebiert dem Enops

---

24) Vielleicht hat die verschiedene Auffassung und Behandlung der Winde in der Odyssee (vgl. Olympos § 47) ebenfalls ihren Grund lediglich darin, dass sie hier in einem Systeme fremder d. i. phönikischer Traditionen vorgeführt werden.

25) Olympos § 54.

den Satnios (Il. XIV 444). Ein dritter ähnlicher Fall wird Il. XX 384 erwähnt. Das scheinen einfach Fälle unehlicher Geburten zu sein, die mit der Mythologie nicht in eigentlicher Verbindung stehen. Denn die Mutter des Satnios wird ἀμύμων genannt, ein Wort, welches Homer niemals auf die Unsterblichen angewandt hat. Indessen angenommen, dass die Nymphen Gottheiten waren, so zeigen sie doch einen grossen Unterschied zwischen Troja und Griechenland; denn die Nymphen des griechischen Olympos stellt der Dichter nie als wollüstig dar.[26])

In der ganzen Ilias haben wir nur ein Beispiel troischer Nymphen, die in griechischer Weise aufgefasst sind, nemlich in der Stelle, wo Andromache von den Bergnymphen erzählt, die um das Grab ihres Vaters Eetion Ulmen pflanzten (Il. VI 420).

Als allgemeine Regel gilt ferner, dass kein Troer in der Rede auf irgend eine Göttersage oder eine Zwischenstufe übernatürlicher Wesen Bezug nimmt. Die von Hekabe genannte μοῖρα (Il. XXII 436. XXIV 209) ist, wie wir gesehen haben,[27]) eine metaphysische Idee, nicht eine Person.

Wie ganz anders bei den Griechen! Der Name Olympos selbst ist schon ein Symbol der Nationalität; und um ihn sind die Gestalten gruppiert, welche entweder der Volksglaube oder die Phantasie des Dichters in den Kreis der Götter eingeführt hatte. Sie bilden eine glänzende und mannigfaltige Körperschaft. Sie durchdringen den griechischen Geist dergestalt, dass sie in seiner didaktischen ebensowol wie in seiner pathetischen Form der Rede auftreten.[28]) Die Rede des Phönix giebt uns die Parabel der Ἄτη und der Λιταί (Il. IX 502—512); dann die Episode von Meleagros, die auf den Zorn der Artemis basiert ist (Il. IX 529 ff.); aber selbst in diese in die Rede eingeflochtene Sage ist wieder die besondere Sage von Apollon und Alkyone eingeschoben[29]) (Il. IX 559). Agamemnons Rede im 19. Ges. (90—133)

26) Olympos § 39 und 61. Ilios § 13.

27) Olympos § 52.

28) Mehreres andere hieher gehörige s. bei Nitzsch Sagenpoesie S. 110 —122.

29) Nitzsch Sagenpoes. S. 148 hält die Stelle Il. IX 557—572 für diaskenastisch, während er die Verse von den Λιταί 502—514 ohne zureichenden Grund verdächtigt zu haben (Sagenpoes. S. 129) jetzt eingesteht. Vgl. Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 71. Anm. 122. Moritz de libro IX suspiciones crit. Progr. Posen 1859 versucht dagegen nachzuweisen, dass die Rede des Phönix 434—605 nur

giebt uns ein anderes Beispiel. Dasselbe ist im pathetischen Stile der Fall. Achilleus ermahnt Priamos durch das Beispiel der Niobe Nahrung zu sich zu nehmen und fügt ihre Sage hinzu (Il. XXIV 602—617). Penelope, die in ihrer äussersten Betrübnis zu Artemis betet, erzählt die Geschichte von den Töchtern des Pandareos (Od. XX 66). Selbst der Freier Antinoos würzt seine an Odysseus gerichtete Rede durch die Sage von den Lapithen und Kentauren (Od. XXI 295—304). Ueberall finden wir eine Fülle mythologischen Stoffes. Aber in Troja ist der Fall ganz verschieden. Dort scheint der menschliche Geist weder aus Bedürfnis noch zum Vergnügen den mythologischen Sagen sich zuzuwenden. Wir finden Götter, Priester, Wahrsager, Ceremonien, alles in Ueberfluss, in allem diesem, mit Ausnahme der ersteren, sind die Griechen viel ärmer; aber jeder Grieche steht an und für sich mit einer übernatürlichen Welt in Berührung, der Schöpfung einer üppigen und energischen Einbildungskraft, die in der Sphäre des Sinnlichen wie in der des Metaphysischen gleicherweise gebietet. Andromache, tugendhaft und rein wie Penelope, hat nicht solchen geistigen Fond. Ihre Gedanken und die des Priamos und der Hekabe sind wie sonst, so auch beim Tode des Hektor auf oberflächliche und einfache Gegenstände beschränkt, mit denen auch eine noch unentwickelte Gesellschaft vertraut ist.[30]) Nach dieser Beschränktheit und der Natur der Göttersagen zu schliessen, deren Schauplatz nach Troja verlegt ist, ist das mythologische Gewand rein hellenischen Ursprungs.

Die dem Zeus geweihte schöne Speiseeiche bei Troja (Il. V 693. VII 60) entspricht der Dodonäischen Eiche und weist auf einen Ideengang hin, sehr verschieden von dem, welcher den griechischen Olympos ins Leben rief. Es ist wahrscheinlich sowol ein Bruchstück der Naturverehrung in ihrer orientalischen Form, als auch ein Theil ritualer Entwicklung, in welcher die troische Religion so sehr ergiebig war. Und in diesem Falle ist gerade Homers negatives Zeugnis von besonderer Wichtigkeit; weil die grosse Zahl der besonderen Oertlichkeiten auf der troischen Ebene, die er zu erwähnen Gelegenheit hatte, eine viel genauere Topographie ausmachen, als er uns sonst irgendwo, selbst Ithaka

aus 434—448. 479—495. 496—523 bestanden habe. Vgl. dagegen Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 71.

30) Ilios § 6.

nicht ausgenommen, gegeben hat. Wäre also die troische Religion überhaupt „auf die religiöse und persönliche Deutung der Natur" — wie Grote es so gut bezeichnet hat — eingegangen, so würde der Dichter es kaum haben vermeiden können uns solches nachzuweisen.

Wenden wir uns ferner zu den göttlichen Personen zweiten Ranges, die auf griechischer Seite so reichlich bei Homer vertreten sind; so finden wir, dass Iris dreimal die Troer besucht. Erstens begiebt sie sich in ihre Volksversammlung in Gestalt des Polites (Il. II 786 ff.); zweitens erscheint sie Helena als deren Schwägerin Laodike (Il. III 121 ff.); und endlich richtet sie ihre Botschaft an Priamos im 24. Ges. der Ilias aus, ohne fremde Gestalt anzunehmen; vielleicht weil es nöthig war, dass er die Gottheit, die ihm beistehen wollte, sah und hörte, um dadurch zu einem verzweifelten Unternehmen ermuthigt zu werden (Il. XXIV 220). Aber es liegt in der Erzählung über diese Zusammenkunft nichts vor, was uns zu dem Glauben nöthigt, dass Iris dem Priamos bekannt gewesen sei. Er sagt nur (Il. XXIV 223): *αὐτὸς γὰρ ἄκουσα θεοῦ καὶ ἐσέδρακον ἄντην.* Auch nennt er sie einen olympischen Boten von Zeus (194). Eine andere Stelle jedoch führt die Sache noch einen Schritt weiter, indem sie zeigt, dass die Erscheinung dieser gütigen Gottheit für ihn furchterregend war, ohne Zweifel, weil er sie nicht kannte. Iris redet Priamos an *τυτθὸν φθεγξαμένη* (XXIV 170); er aber wird von Furcht ergriffen: *τὸν δὲ τρόμος ἔλλαβε γυῖα* — eine Aufregung, die, wenn die Göttin einem griechischen Helden erscheint, nie erwähnt wird.[31]) So scheint es denn, dass in der troischen Mythologie die Reihe der grösseren Gottheiten beschränkter war als in Griechenland, und dass die kleineren Gottheiten fast unbekannt waren.

Um den Contrast zwischen dem religiösen Systeme Trojas und dem wundervollen Reichthume des supranaturalistischen Systemes der Griechen, wie es bei Homer erscheint, uns noch mehr zu vergegenwärtigen, richten wir unser Augenmerk auf ein paar Fälle, die um so mehr zur Erläuterung der Sache beitragen, weil

---

31) Allerdings sind die von Nägelsbach hom. Theol. S. 167 Anm. der Ausg. von Autenrieth angeführten Beispiele von dem vorliegenden verschieden; aber Il. XX 131 heisst es: *χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς.*

sie accessorischer Art sind und nicht Grundsäulen des Systems bilden. Man vergegenwärtige sich die Personificationen aller der Schreckensgestalten im Zuge des Ares (Il. IV 440. XV 119); die Fortschaffung des Leichnams des Sarpedon durch Hypnos und Thanatos (Il. XVI 679—683); die blutigen Thränen des Zeus (Il. XVI 459); die Aufregung des Meeres in Sympathie mit Poseidons kriegerischem Auftreten (Il. XIV 392); des Aidoneus Schrecken, dass die Erde unter den Fusstritten der Götter im Kampfe sich öffne (Il. XX 61—65); das Trauergewand der Thetis (XXIV 93); den langen Zug der Nymphen, die aus der Tiefe des Meeres sich erheben, um Thetis auf ihrem Wege zu dem trauernden Achilleus zu begleiten (Il. XVIII 35 ff.); die reichen Phantasiegebilde der Unterwelt; den unnachahmlichen Tact, mit welchem der Dichter die Identität seiner grossen Helden in der Unterwelt aufrecht erhält —: alles dieses giebt uns das Gefühl, dass Krieg, Politik und Poesie nicht nur in dem grossen Geiste Homers und seines Volkes unzertrennlich vereinigt waren; sondern dass die harmonische Vereinigung aller dieser mit der olympischen Religion das Werk einer belebenden Einbildungskraft waren, die ein eigenthümliches und glänzendes Erbtheil des griechischen Geistes ausmachte.

Eine Eigenthümlichkeit, welche in der troischen Götterverehrung stärker hervorgehoben ist, als bei den Griechen, findet sich Il. XXII 171, wo es heisst, dass Hektor dem Zeus opferte:

> Ἴδης ἐν κορυφῇσι πολυπτύχου, ἄλλοτε δ' αὖτε
> ἐν πόλει ἀκροτάτῃ.

Das einzige Zeichen dieser Art Verehrung der Götter in Griechenland zeigt sich in dem Beiworte ὑψίζυγος für Zeus (Il. IV 166) und in der Verlegung der Sitze der Götter auf die höchsten Berge.

§. 6. Die Ansichten über das Leben nach dem Tode bei den Troern und bei den Griechen.

Die Lehre von dem Leben nach dem Tode ist bei den Griechen ungleich mehr entwickelt, wenn man sie mit dem nüchternen und schattenhaften Charakter dieses Glaubens bei den Troern vergleicht. In der Erzählung von der Erstürmung des Hypoplakischen Theben und in ihrer ersten Klage über Hektor spricht Andromache zwar von ihrem Gemahl, ihrem Vater und ihren

Brüdern als solchen, die in des Hades Wohnungen schon eingetreten seien (Il. VI 422. XXII 482). Aber diese Hinweisungen sind leicht und nur so oben hin; und obwol wir nicht weniger als hundert Verse haben, die sich auf den todten Hektor beziehen, so wird doch kein Wort wieder über Hektors Schatten geäussert weder im 22. Ges. noch in dem ganzen 24. Ges. Diese Schweigsamkeit über Hektors Aufenthalt in der Unterwelt ist wegen ihres Contrastes mit dem Falle des Patroklos bemerkenswerth. Beide werden leidenschaftlich von ihren Hinterbliebenen betrauert; aber der Schatten des Patroklos ist die Hauptfigur in der Trauer des Achilleus im 23. Ges. der Ilias, während Hektors Existenz nach dem Tode nur einmal und nur in schwacher Weise anerkannt wird. Auch war die dem Schatten des Patrokles dargebrachte Huldigung, wie wir aus der Nekyia sehen, keine gelegentliche und zufällige Sache. Wir treffen dort die Seelen aller der grossen Abgeschiedenen in der Unterwelt. Jene Gegend, die sich dem Odysseus öffnet, war früher schon von Herakles betreten (Il. VIII 367 f.). Selbst die zuchtlosen Freier können nicht aus diesem Leben entlassen werden, ohne dass wir aufgefordert werden ihre Seelen am Leukadischen Felsen vorbei nach dem Orte ihrer Bestimmung zu geleiten (Od. XXIV 11). Die im Kampfe mit den Kikonen erschlagenen Krieger werden von den Hinterbliebenen dreimal angerufen (Od. IX 65). Ja selbst Elpenor, der unbedeutendste Mann, wird nach Gebühr vor unseren Augen in seine letzte Heimat gebracht (Od. XI 51).

Wir haben jedoch in den Eiden der beiden Nationen noch ein anderes für diese interessante Frage erhebliches Beweismittel.

Die Griechen, welche die elementaren Mächte aus ihrer Religion entfernten, machten dieselben gleichsam zu Gefängniswärtern der Unterwelt und machten dies zu ihrem eigentlichen Amte. Daher treten sie so frei in den griechischen Eiden auf. Agamemnon ruft vor dem Vertrage ausser Zeus Helios, die unterirdischen Flüsse, Gäa und die Gottheiten der Unterwelt an (Il. III 276—280); ebenso im 19. Ges. der Il., jedoch mit Auslassung der Flüsse und mit Erwähnung der Erinyes (Il. XIX 258). Hera schwört bei Styx, Gäa, Thalassa und den unterirdischen Göttern (Il. XIV 271—274. 278. 279); im 15. Ges. der Ilias bei Gäa, Uranos, Styx, dem Haupte des Zeus und ihrem ehlichen Bette (Il. XV 36—40). Kalypso schwört dem Odysseus zu Gefallen und folglich der griechischen Gewohnheit gemäss bei Gäa, Uranos,

Styx (Od. V 184). So machten die Griechen einen wirksamen Gebrauch von den irdischen und materiellen Gottheiten, indem sie dieselben in Verbindung mit ihrer entwickelten Ansicht vom zukünftigen Leben zu den officiellen Bestrafern des Meineides machten. Die Troer verehrten, wie wir gesehen haben,[32]) diese Classe von Gottheiten auch; aber als überirdische und nicht als unterirdische. Wären sie nicht so verehrt worden, so hätte Agamemnon sie nicht in seine Anrufungen vor dem Vertrage, wo er für beide Nationen zu handeln und zu sprechen hatte, einschliessen können (Il. III 264—275). Und während wir sehen, dass die Troer Gäa und Helios Lämmer opferten, haben wir einen auffallenden Beweis, dass diese Gottheiten nicht als Rächer des Meineides in Troja verehrt wurden. Denn als Hektor dem Dolon schwört, ruft er keine Gottheit an als Zeus „den lautdonnernden Gemahl der Hera" (Il. X 329); es gab ja für die Troer kein entwickeltes System, welches die Bestrafung der Meineidigen in der Unterwelt einer besonderen Classe von Gottheiten übertrug. Wir können kaum zweifeln, dass dies hauptsächlich darin seinen Grund hatte, dass die Lehre von dem Leben nach dem Tode, so weit wir sehen können, bei den Troern keine tiefen Wurzeln geschlagen hatte. Und merkwürdig genug finden wir auch, dass in demselben Lande, wo der Eid weniger feierlich als in Griechenland, und das Leben nach dem Tode weniger ein Gegenstand des praktischen Glaubens war, Meineid und Treubruch nicht so hoch angerechnet wurden.[33])

§. 7. Der Cultus; Tempel, *τεμένεα*, *ἄλσεα* und Statuen.

Auf der anderen Seite scheint die Religion der Troer in positiven Gebräuchen und in der hierarchischen Entwicklung weit reicher als die griechische gewesen zu sein.

Wir betrachten diesen Gegenstand zunächst in Rücksicht auf Tempel, *τεμένεα*, *ἄλσεα* und Statuen.

1. Tempel, *νηός* (*οὐδός*).

Es ist oft darüber gestritten worden,[34]) ob die Griechen des

32) Ilios § 4.

33) Ilios § 13.

34) Lobeck Aglaoph. S. 256 ff., dem sich Nägelsbach hom. Theol. S. 198 ff. der Ausg. von Autenrieth im wesentlichen anschliesst, ist Repräsentant



homerischen Zeitalters schon angefangen hatten, Tempel für die Götter zu errichten. Der einzige Fall, wo die Existenz eines Tempels in Griechenland bestimmt und ausdrücklich erwähnt wird, findet sich in der angefochtenen Stelle des Kataloges, die sich auf die Athener bezieht (Il. II 549). Aber auch Il. IX 404 (Od. VIII 80) lässt auf die Existenz von Tempeln schliessen:[35])

οὐδ' ὅσα λάινος οὐδὸς ἀφήτορος ἐντὸς ἐέργει
Φοίβου Ἀπόλλωνος, Πυθοῖ ἔνι πετρηέσσῃ.

In der Odyssee verspricht Eurylochos nach glücklicher Heimkehr dem Helios einen Tempel zu bauen (Od. XII 345); und Nausithoos, der Vater des Alkinoos, baute den Göttern in Scheria Tempel (Od. VI 9 ff.). Scheria war aber mehr mit Griechenland als mit Troja verwandt.

Wenn wir also unter diesen Umständen kaum in Abrede stellen können, dass Tempel in Griechenland existierten; so haben wir doch andererseits keinen Fall in Homer von einem einer rein hellenischen Gottheit errichteten Tempel.

Unsere sicheren Beispiele von Tempeln beschränken sich auf die Tempel der Athene in Troja (Il. VI 88. 269. 297—300) und Athen (Il. II 549)[36]) und die Tempel des Apollon in Troja (Il. V 446. VII 83 vgl. IV 508),[37]) in Chryse (Il. I 39) und in Pytho (Il. IX 405. Od. VIII 80); und wenn wir Nestor ein feierliches Opfer in Pylos unter freiem Himmel verrichten sehen (Od. III 32 ff.), der doch ein berühmtes Grosskind des Poseidon war; so können wir nicht annehmen, dass es bei den Hellenen üblich war, hellenische Götter in Tempeln zu verehren. Möglicherweise

---

des einen Extremes; Völcker Rezens. des Aglaoph. in Jahns N. Jahrb. 1832 II S. 23 ff. des anderen; Nitzsch Anm. I S. 221 ff. und Gies quaestion. de re sacerdotali Gr. Part. I. Progr. Hanau 1850 stehen in der Mitte zwischen beiden Extremen.

35) Gies quaestion. de re sacerdotali Gr. S. 13.

36) Od. VII 81 Ἐρεχθῆος πυκινὸς δόμος genannt; vgl. Ameis z. d. St. nebst Anhang. Il. V 448. 512 ἄδυτον genannt. Schol. D. zu Il. V 448 und C. F. Hermann gottesd. Alterth. § 19, 14.

37) Gies a. a. O. S. 14 nimmt in den κλυτὰ δώματα auch einen Tempel des Poseidon zu Aegä an Il. XIII 21. Od. V 381, da δόμος und δώματα bei Homer zur Bezeichnung eines Tempels dienen (Il. V 89. Od. VII 81); andere Tempel verschiedener Gottheiten in Troja und Griechenland werden S. 15—28 nachgewiesen; ein zusammenfassendes Verzeichnis derselben wird S. 28 gegeben: ausser 6 anerkannten 18 andere.



waren Apollon und Athene die einzigen Gottheiten, denen in Griechenland wie in Troja Tempel errichtet wurden.[37a])

Wir können jedoch diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne von Od. VI 266 Notiz zu nehmen:

ἔνθα δέ τέ σφ' ἀγορή, καλὸν Ποσιδήιον ἀμφίς.

Eustathios z. d. St. u. ein Scholiast erklären dies als den Versammlungsplatz für die ἀγορή um den schönen Tempel des Poseidon. Ebenso Nitzsch, Terpstra u. a. Andere denken dabei nur an ein τέμενος. Das Wort Ποσιδήιον ohne Substantiv findet sich sonst nicht bei Homer, so dass wir es nur nach rationellen Gründen interpretieren können. Nun ist es jedenfalls unwahrscheinlich, dass in der Mitte der ἀγορή ein förmlicher Tempel stand, der jedenfalls für die Zwecke der Versammlung störend gewesen wäre. Andererseits wissen wir, dass in der ἀγορή vor Troja Altäre waren (Il. XI 807. 808); das verursachte keine Unzuträglichkeiten. Deshalb scheint Ποσιδήιον als substantiviertes Neutrum nicht einen bedeckten Tempel, sondern einen geweihten, wahrscheinlich eingezäunten Platz mit einem Altare zu bezeichnen: der Poseidonsplatz.

2. Τέμενος[38]).

Wenn das Wort *templum* auf τέμενος zurückzuführen ist;[39]) so zeigt dies, dass es die Gewohnheit war den Göttern geweihtes Land und eine Priesterschaft zu geben, bevor man anfieng, ihnen heilige Gebände zu errichten.

Wo ein solches den Göttern geweihtes Land sich vorfindet, da müssen wir auch eine Priesterschaft annehmen, die durch dasselbe unterhalten wurde. Denn es ist schwer einzusehen, welchen anderen Zweck eine solche Zuweisung von Land in jener Zeit gehabt haben sollte. Ferner dürfen wir annehmen, dass, wo ein τέμενος existierte, auch wenn nicht ein Tempel, doch wenigstens ein Altar stand, durch welchen die Verehrung localisiert wurde. Es ist in der That leichter, sich einen Tempel als ein Stück Land ohne eine Priesterschaft zu denken. Bemerkenswerth ist auch hier wieder, dass wir bei Homer kein

37a) Olympos § 18.

38) Ueber diese handelt ausführlicher Gies quaest. de re sacerd. Gr. S. 18 ff., der jedoch für jedes τέμενος auch einen Tempel annimmt.

39) G. Curtius gr. Etymolog. I S. 189.



Beispiel eines τέμενος für eine ausschliesslich hellenische Gottheit finden.[40])

Τεμένη haben: 1. Demeter, eine pelasgische Gottheit, in Thessalien Il. II 696 ff. 2. Zeus auf dem Berge Gargaron in Troja, nebst einem Altare Il. VIII 48. 3. Aphrodite, eine pelasgische Gottheit, zu Paphos in Kypros, mit einem Altare Od. VIII 362 ff. 4. Spercheios in Thessalien, mit einem Altare Il. XXIII 148. Berücksichtigt man das über die Verehrung des Skamandros Gesagte und erwägt die entschieden pelasgische Gegend, in der dem Spercheios ein τέμενος nebst Altar geweiht war, während den hellenischen Gottheiten ein solches Besitzthum nicht verliehen ist; so scheint es durchaus rationell zu sein, die Verleihung eines τέμενος an den Spercheios der pelasgischen Periode zu überweisen, aus der dasselbe in das hellenische Zeitalter übergieng.

3. *Ἄλσος*[41])

Das homerische ἄλσος scheint von dem τέμενος ganz verschieden zu sein; es bezeichnet einen Platz für religiöse Verehrung und ist verschieden von einer Ausstattung mit Land, das als solches Subsistenzmittel produciert. Solche Plätze verlangte der hellenische Cultus ebensowol wie der pelasgische, und wir finden sie demgemäss zerstreut in: 1. Scheria, wo das ἄλσος der Athene Od. VI. 291. 321. 2. Ismaros, das ἄλσος des Apollon, in welchem Maron sein Priester wohnte Od. IX 200. 3. Ithaka, das ἄλσος des Apollon Od. XX 277. 278. 4. Ithaka, das ἄλσος der Nymphen mit einem Altare, in der Nähe der heiligen Quelle Od. XVII 205—211. 5. Onchestos in Böotien wird ἀγλαὸν ἄλσος des Poseidon genannt Il. II 506. 6. Die ἄλσεα der Persephone, aus Pappeln und Weiden, am Ufer jenseits des Okeanos Od. X 509. 7. In der grossen ἀγορή der Götter vor der Theomachie erscheinen alle Nymphen, die ἄλσεα und Quellen und Wiesen bewohnen Il. XX 8. Aber hier bezeichnet ἄλσεα jede Art Haine, geweihte und nicht geweihte. 8. Die Dienerinnen der Kirke bewohnen ἄλσεα oder Quellen oder Flüsse Od. X 350.

Ἄλσος in religiösem Sinne bezeichnet also einen Hain, bisweilen mit Rasen oder einer Quelle, bewohnt von einer Gottheit

---

40) Achaeis § 5.

41) Vgl. Gies a. a. O. S. 20 ff. und über den Unterschied zwischen ἄλσος und τέμενος S. 29 f.

oder ihren Dienern, aber ganz verschieden von einem Grundeigenthum, welches diese zu unterhalten fähig ist. Diese ἄλσεα scheinen mehr der hellenischen als der pelasgischen Praxis anzugehören.

4. Statuen.

Die Existenz von Götterstatuen haben Einige ohne genügenden Grund aus der Phrase θεῶν ἐν γούνασι nachweisen wollen. Aber es ist doch fraglich, ob wir deshalb, weil die Götter geistig nach den Gesetzen des Anthropomorphismus aufgefasst wurden, auch zu der Annahme berechtigt sind, dass sie materiell unter menschlicher Gestalt dargestellt wurden.

Wir haben nur ein directes Zeugnis über diesen Gegenstand Il. VI 90 ff. 271 ff. 303, wo die troischen Matronen das der Göttin dargebrachte Gewand Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠυκόμοιο niederlegen. Das scheint die Existenz einer Statue der Athene in Troja vorauszusetzen.[42] Ob es aber eine hellenische oder eine pelasgische Sitte war, die Götter so darzustellen, diese Frage bleibt eine offene.

Dass jedoch diese Sitte im Geiste des Dichters eine nur untergeordnete Bedeutung hatte, ist ganz klar. Er spricht allerdings mehr als einmal von ἀγάλματα (Od. III 438. XII 347); aber es ist eine irrige Ansicht, darunter Statuen zu verstehen.[43] Wären aber Statuen der olympischen Götter dem Dichter vor Augen gewesen, so würde er, da er doch so ausführlich über den Schild des Agamemnon, die Waffen des Achilleus, die Aegis der Athene, den Wagen der Hera, den Bogen des Apollon, und die goldenen Mägde des Hephästos spricht, einen ausgedehnten dichterischen Gebrauch von denselben gemacht haben. Es ist recht wol möglich, dass dieses bemerkenswerthe Schweigen des Dichters über Götterstatuen neben vielen anderen ein Zeichen seines hellenischen Geistes ist.[44] Die rituelle und äussere Entwickelung der pelasgischen Religion mochte an Statuen als sichtbaren

42) Nägelsbach hom. Theol S. 199 der Ausg. von Autenrieth.

43) Vgl. Ameis zu γ 274. Nägelsbach hom. Theol. S. 353 mit dem Zusatze von Autenrieth. Gies a. a. O. S. 34, der jedoch aus diesen, wie aus anderen ähnlichen für die Götter bestimmten Geschenken auf die Existenz von Götterbildern schliesst; wie denn auch Nitzsch Anm. III S. 403 bei Od. III 274 an ὑφάσματα für ein Götterbild denkt und Overbeck Gesch. der gr. Plastik I S. 45 in der Hauptbinde des Apollon Il. I 14 ein Götterbild desselben angedeutet findet.

44) Nitzsch Anmerk. II S. 23 f.

Zeichen Gefallen finden; der hellenische Idealismus scheint, soweit wir aus Homer schliessen dürfen, dieselben verschmäht zu haben.

Wenn diese Ansicht mit den Thatsachen einer späteren Zeit in diametralem Gegensatze zu stehen scheint; so erwäge man wol, dass auch im Christenthume zu einer Zeit, wo der Glaube am stärksten war, Bilder den Gläubigen unbekannt waren. Die höhere Pflicht der Kunst im Dienste der Religion scheint die zu sein, unsere Verehrung nach oben zu lenken, aber nicht sie an sich zu fesseln. Sie streckt den Finger aus, dem wir folgen sollen; aber nicht die Hand, dass wir sie küssen.

§. 8. Der Stand der μάντεις.

Der Stand der Seher oder Wahrsager ist bei den Griechen wie bei den Troern zu finden; und da er selbst unter den Kyklopen bekannt ist (Od. IX 508), so dürfen wir wol hinzufügen. bei allen Völkern jenes Zeitalters. Es ist auffallend, gerade hier und nicht unter den Priestern[45]) Spuren einer Kaste zu finden. In allen anderen Puncten zeigt sich indessen keine Spur des hierarchischen Charakters. Denn der μάντις ist wie jeder andere Mann. Melampus treibt Rinder gen Pylos (Od. XV 235); Polypheldes wandert in Folge eines Streites mit seinem Vater aus (Od. XV 253); Kleitos ist der Geliebte der Eos (Od. XV 249); Theoklymenos hat einen Mord begangen (Od. XV 224 ff.); Teiresias wird ἄναξ genannt (Od. XI 151). Wir wissen nicht, ob Kalchas ein so guter Kämpfer wie Seher war; aber Helenos, des Priamos Sohn (Il. VI 76. 84. 99) und Ennomos, der mysische Anführer (Il. II 858. XVII 218) waren Seher und Krieger. Aber das belehrendste Beispiel dieses Standes unter den Griechen ist der Freier Leiodes (Od. XXII 310—329. XXI 144), der θυοσκόος für die Freier war.[46]) Nun hatte Odysseus den Maron, Priester des Apollon zu Ismaros, verschont (Od. IX 197—201). Aber weit entfernt in dem professionellen Charakter des Leiodes einen Anspruch auf Schonung anzuerkennen, giebt er ihn dem Tode

45) Nägelsbach hom. Theol. S. 201 der Ausg. v. Autenrieth. Gies quaest. de re sacerd. Gr. S. 47.

46) Ueber diesen s. Kern einige Bemerkungen über die Freier. Progr. Ulm 1861. S. 14 f.

preis; und doch zeichnete sich Leiodes, wie wir hören, durch sein anständiges Betragen vor den übrigen Freiern vortheilhaft aus.[47]) Der θυοσκόος schaute die Opfer an, aber verrichtete sie nicht; denn der θυοσκόος wird Il. XXIV 221 von dem ἱερεύς deutlich unterschieden.[48]) Das Wort θύειν scheint überhaupt die kleineren Verrichtungen beim Opfern zu bezeichnen, mit Ausschluss der eigentlichen Tödtung des Opferthieres;[49]) so z. B. Il. IX 219, wo das Opfer nicht von der Hauptperson ausgeführt, sondern von Achilleus dem Patroklos übertragen wird.

Die homerischen μάντεις sind im ganzen von den Priestern ebenso deutlich unterschieden, wie die Propheten des alten Bundes von der levitischen Priesterschaft. Sie wurden mit dem allgemeinen Namen μάντεις oder mit spezielleren wie θεόπροπος, ὑποφήτης, οἰωνοπόλος, ὀνειροπόλος bezeichnet. Bisweilen deuten sie aus Zeichen und Vorbedeutungen; bisweilen, wie wir Il. VI 86 und VII 44 sehen, auch ohne dieselben. Die Verbreitung der Sehergabe im königlichen Hause Trojas, wo Polydamas und möglicherweise auch Hektor dieselbe besassen, ist weniger merkwürdig als die Familie des Melampus (Od. XV 217. 300). Der Augur war übrigens in jeder Beziehung ein Bürger; nur besass er eben eine besondere Gabe; und die in der Anrufung des Achilleus erwähnten ὑποφῆται (Il. XVI 235), mögen sie nun dem königlichen Hause angehört haben oder gewöhnliche Glieder des Staates gewesen sein, nehmen unter den Helloi eine hervorragendere Stellung ein, als wir es bei irgend einem pelasgischen Stamme finden. Zugleich aber erinnere man sich, dass wir in Griechenland die Orakel zu Delphi (Il. IX 404. Od. VIII 79) und Dodona (Od. XIV 327. XIX 296) finden; aber von einem ähnlichen Organe für die Verkündigung des göttlichen Willens in Troja wird uns nichts berichtet.[50])

---

47) Nicht weniger schonend ist die Behandlung, welche andere Seher erfahren, wie Kalchas von Achilleus Il. I 74 ff. und von Agamemnon Il. I 106 ff., Polydamas von Hektor Il. XII 230 ff. XVIII 295 ff., Halitherses von Eurymachos Od. II 183 ff., Theoklymenos Od. XX 360 ff. von ebendemselben.

48) Anders urtheilt Nitzsch Anm. I S. 220 und Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 205 f., der es für gerathen hält die θυοσκόοι den Priestern beizuzählen. Vgl. auch Hermann gottesd. Alterth. § 33, 10.

49) Ameis zu ι 231 nebst Anhang und zu ξ 446.

50) Einige andere die homerischen μάντεις betreffenden Einzelheiten s. bei Schömann gr. Alterth. I S. 67 ff. der 2. Aufl.

§. 9. Das Priesterthum bei den Griechen.

Der wichtigste Punct, der mit der äussern Entwicklung des religiösen Systemes zusammenhängt, ist der auf das Priesterthum bezügliche, und gerade hier zeigt sich eine grosse Verschiedenheit zwischen Griechen und Troern. Zunächst betrachten wir das Priesterthum in Griechenland.

Wir haben wenigstens ein Beispiel in der Ilias, wo uns eine gemeinschaftliche religiöse Handlung der Griechen und Troer vorgeführt wird. In Il. III 268 ff. kommt Priamos von Troja; er trifft Agamemnon und Odysseus. Die Ehre das Opfer darzubringen wird den Griechen zu Theil. Kein Priester erscheint; das Opferamt wird von Agamemnon verrichtet. Es ist daher eine natürliche Annahme, dass die Griechen keinen Opferpriester bei sich hatten. Bei jeder Gelegenheit opfert Agamemnon für sich und für das ganze Heer, das thun auch selbst die Soldaten für sich (Il. II 400):

ἄλλος δ' ἄλλῳ ἔρεξε θεῶν αἰειγενετάων.

Ein Altar war zu dem Zwecke in dem für die Volksversammlungen bestimmten Theile des Lagers (Il. XI 807. 808);[51]) eine Thatsache, welche mit der Vereinigung der königlichen und priesterlichen Functionen durchaus übereinstimmt. Auch können wir die Abwesenheit der Priester im griechischen Lager nicht auf denselben Grund zurückführen wie die der Sänger. Denn Gesang war ein Luxus, aber Opfer waren eine Nothwendigkeit. Kalchas aber im griechischen Lager ist ein Repräsentant derjenigen Classe religiöser Functionäre, welche die griechische Nation anerkannte, der Seher.

In der Stelle, wo die Hauptgewerbe und Professionen des heroischen Zeitalters erwähnt werden (Od. XVII 384—386), wird der Wahrsager, der Arzt, der Künstler und der Sänger genannt; aber nicht der Priester. Hätte ein solcher Stand damals existiert, so wäre er doch nicht unerwähnt geblieben. Denn die Aufzählung in jener Stelle ist eine fast erschöpfende für ein Zeitalter, wo es einen Soldatenstand nicht gab, wo der Landmann, Fischer oder Hirt nicht ein *δημιοεργός* genannt werden konnte, weil er keine Beziehung zum Staate hatte, und wo der Handel auf Fremde, wie

---

51) Opferaltäre im Lager zu Aulis Il. II 305.

die Phöniker, oder auf Seeräuber, wie die Taphier, beschränkt war und keinen eigentlichen Theil des Gewerbes in der ansässigen griechischen Gemeinde bildete.[52]) In der von Phönix berichteten Sage über Meleagros haben wir jedoch eine Notiz über Priester, die zu jener Zeit in Aetolien existierten. Die Gesandtschaft an Meleagros bestand aus Geronten und den besten unter den Priestern (Il. IX 574):

τὸν δὲ λίσσοντο γέροντες
Αἰτωλῶν, πέμπον δὲ θεῶν ἱερῆας ἀρίστους.

Das Wort *Αἰτωλός* bezeichnet einen hellenischen Stamm, denn Tydeus ist ein Aetolier. Aber man beachte, dass in dieser Stelle die *γέροντες* aetolische genannt werden, aber nicht die Priester. Ferner fand jenes Ereignis unter der Regierung des Oineus zwei Generationen vor dem troischen Kriege statt (Il. IX 535). Zu jener Zeit war der hellenische Einfluss in Mittel- und Süd-Griechenland noch ganz neu. Die Familie des Sisyphos war allerdings zwei Generationen vorher angelangt; aber sie verschwand und war nie zu grosser Macht emporgestiegen. Es war die Zeit des Augeias, Neleus und Pelops, die alle offenbar als die ersten Ankömmlinge ihrer Familien in den Peloponnes zu betrachten sind.[52a]) Selbst der Name Portheus (*πορθέω*), der dem Vater des Oineus verliehen ist, deutet möglicher Weise darauf hin, dass er der hellenische Besitzergreifer in diesem Lande war. Plato macht nun die Bemerkung, dass neue Ansiedler ganz natürlich eine Zeit lang ohne ihre eignen religiösen Institutionen blieben (Legg. VI 7). Die Hellenen aber waren erst vor kurzem nach Aetolien gekommen und eben deshalb hatten sie wahrscheinlich noch nicht ihre eignen Priester; und wenn sie unter den pelasgischen Stämmen eine Priesterschaft vorfanden, die den Diensten solcher Götter, die sie selbst anerkannten (z. B. Apollon und Artemis) gewidmet war, so ist nicht anzunehmen, dass sie dieselbe beseitigt haben werden. Das wahrscheinlichste ist vielmehr, dass eine solche Priesterschaft eine Zeitlang jedenfalls fortbestand.[53]) Auch die Person des Chryses, des Priesters des Apollon, wurde ja wenigstens für den Augenblick selbst von Agamemnon in seiner üblen Laune respectiert (Il. I 28); und wir können überhaupt nicht bezweifeln, dass die Priester, die ja unter dem unmittelbaren Schutze einer

52) Achaeis § 15. 52a) Achaeis § 38.
53) Schömann antiq. iur. publ. p. 63.

Gottheit standen, an die sie sich wie Chryses wenden konnten, im allgemeinen ungefährdet blieben.

Es giebt noch eine zweite Stelle, in der der Name des Priesters bei den Griechen erwähnt wird. In der während der Pest gehaltenen Volksversammlung des 1. G. der Ilias sagt Achilleus: „lasst uns einen Seher oder Priester oder Traumdeuter fragen, weshalb Apollon so erzürnt ist“ (Il. I 62). Aber hier scheint eine Anspielung auf Chryses vorzuliegen, der das Lager besucht hatte und mit den Insignien seines Priesteramtes[54]) in einer früheren Versammlung der Griechen erschienen war (Il. I 15). Da die Griechen bereits im Besitze des ganzen offenen Landes waren, so konnten sie also Chryses oder irgend einen troischen Priester, der nicht innerhalb der Mauern war, um Rath fragen. Aus dieser Stelle können wir daher nicht schliessen, dass das Priesterthum in dieser Periode ein anerkanntes Institut des hellenischen Stammes war.[55])

In der Odyssee finden wir Menelaos mit den feierlichen Gebräuchen eines Hochzeitsfestes beschäftigt (Od. IV 3 ff.), und Nestor bringt ebenfalls dem Poseidon in Gegenwart von Tausenden von Leuten ein Opfer dar (Od. III 5 ff.). In keinem dieser beiden Fälle ist irgend eine Beziehung auf Priester genommen; und am folgenden Tage bringt Nestor ein neues Opfer dar, von welchem die ausführlichsten Details gegeben werden. Aber Priester treten auch bei dieser Gelegenheit nicht auf (Od. III 418 ff.). Hätten ferner die homerischen Griechen Priester gehabt, so ist es kaum anders möglich, als dass wir in Ithaka, wo uns doch das griechische Leben in seinem ganzen Umfange klar dargelegt wird, wenigstens eine Spur von der Existenz eines Priesterstandes finden würden. Aber wir finden dort keine Spur desselben. Ein wichtiges negatives Zeugnis liefert auch das Gebet des Achilleus im 16. G. der Ilias. Dort wird die Verehrung des pelasgischen Zeus berührt, und in Verbindung hiermit werden auch die Helloi als Besitzer des Landes erwähnt, wo Dodona lag; diesen Ἑλλοί lag offenbar der Dienst des Gottes ob; aber sie waren nicht Priester; denn sie werden ὑποφῆται, nicht ἱερῆες (Il. XVI 235) genannt.

54) Ueber diese urtheilt sehr gut Gies de re sacerd. S. 51 f.; abweichend Döderlein zu Il. I 14.

55) So urtheilt mit Nägelsbach hom. Theol. S. 201 auch Schömann gr. Alterth. I S. 40 Anm. 2 der 2. Aufl.

Es scheint also in so weit klar zu sein, dass die hellenischen Stämme in Homers Zeit ein eignes professionelles Priesterthum nicht kannten; dass im griechischen Heere vor Troja kein Priester war; dass die Priester nicht einen constanten Theil der griechischen Gemeinde bildeten; und dass, wenn sie sich irgendwo in der homerischen Zeit vorfinden, dies als ein Ueberrest aus der Zeit der alten pelasgischen Niederlassungen zu betrachten ist.

In einer späteren Periode, als Reichthum und Glanz sich vermehrt hatten, und ihr gesteigertes Bedürfnis sich auch auf religiöse Gebräuche ausdehnte, wurde das Priesterthum eine regelmässige Einrichtung in Griechenland. Von Aristoteles wird es zu den nothwendigsten Elementen eines Staates gerechnet und zugleich, wie es scheint, als eine natürliche Beschäftigung derjenigen betrachtet, die durch ihr Alter für die Ausübung anstrengender Staatspflichten im Kriege wie im Rathe nicht mehr befähigt waren. Auch schon in Homers Zeit war der Priester eine privilegierte Person. Seine Bürden waren nicht die schwersten; er lebte von dem Opfer und dem Ertrage des τέμενος. Die Priester waren übrigens weder in Homers Zeit noch in der späteren Periode Lehrer. Döllinger (Heidenth. u. Judenth. IV 1) macht die Bemerkung, dass Plutarch als die Quelle der religiösen Lehre drei Classen bezeichne: die Dichter, die Gesetzgeber, die Philosophen. Die Priester sind nicht mit eingeschlossen. Chrysostomos fügt noch die Maler und Bildhauer hinzu. Mit Recht konnte also Isokrates[56]) sagen, dass das Priesterthum jedermanns Sache sei; und Plato (Legg. VI 7.) bestimmt eine besondere Classe der ἐξηγηταί dazu, die Religionsgesetze zu überwachen und zu erklären, und ταμίαι, das geweihte Eigenthum in Obhut zu nehmen. Der Priester des heroischen Zeitalters scheint jedoch auch an den Verrichtungen des μάντις einen gewissen Antheil gehabt zu haben, während der μάντις mit dem Opfer speziell nichts zu thun hatte. Die Opferschau fiel den Priestern fast als eine selbstverständige Sache mehr oder weniger zu; aber wir haben auch ein paar Zeugnisse, aus denen hervorgeht, dass die Priester den göttlichen Willen deuteten; einmal in der Rede des Achilleus (Il. I 62), welche auf eine professionelle Fähigkeit dieser Art hinzudeuten scheint; und sodann, wenigstens für Troja, in der Aeusserung des Priamos, welcher Priester mit unter denjenigen

56) ad Nicocl. § 5: ἱερωσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι νομίζουσιν.

Personen erwähnt, die ihm eine Mittheilung vom Himmel berichten könnten (Il. XXIV 221).

§. 10. Das Priesterthum bei den Troern.

Wir haben das Priesterthum bei den Griechen kennen gelernt. Bei den Troern ist es ganz anders.[57]) Gleich im Anfange der Ilias werden wir mit Chryses als Priester (*ἱερεύς*) des Apollon bekannt gemacht (Il. I 37 ff. 370). In Il. V 10 haben wir einen Troer Dares als Priester des Hephästos und Doloplon, der als *ἀρητήρ* des Skamandros offenbar ein gleiches Amt führte (Il. V 77 f.). Chryses wird auch ein *ἀρητήρ* genannt (Il. I 11). Dagegen wird Leiodes, der doch ebenfalls für die Freier auf Ithaka Gebete darbringen muste (Od. XXII 322), niemals als *ἀρητήρ* bezeichnet. Theano, Gemahlin des Antenor und Priesterin der Athene, kommt Il. VI 298 vor; Onetor, Priester des Idäischen Zeus, Il. XVI 604. Während Eumäos den Priester nicht mit unter den *δημιοεργοί* aufführt, sondern den Seher an dessen Stelle erwähnt, nennt dagegen Priamos (Il. XXIV 221):

ἤ οἳ μάντιές εἰσι, θυοσκόοι ἢ ἱερῆες.

Es ist in dieser Stelle fraglich, ob *μάντις* und *θυοσκόος* verschiedene Personen sind,[58]) wiewol die Rede des Mentes (Od. I 202) den Unterschied zwischen dem *μάντις* und *θυοσκόος* hinreichend zu zeigen scheint; aber der *ἱερεύς* ist jedenfalls vom *μάντις* deutlich genug unterschieden.[59])

Auch unter den Verbündeten der Troer und in der Landschaft Troas überhaupt gab es Priester. Denn im 9. G. der Odyssee finden wir Maron, Sohn des Euanthes, Priester des Apollon zu Ismaros (Od. IX 196—199) im Lande der Kikonen. Die Stadt, die sie bewohnten, wurde von Odysseus auf seinem

57) Als eine Spur orientalischen Einflusses erwähnt auch Helbig die sittl. Zust. des griech. Heldenalters S. 53 Anm. 3 den Umstand, dass unter den Troern so oft Priester vorkommen. Gies a. a. O. S. 41 glaubt mit Hermann gottesd. Alterth. § 4, 10 in dem erschütterten Gleichgewichte des gottesdienstlichen und bürgerlichen Elementes, das in Griechenland mehr als in Troja selbst in der Heroenzeit sich zeigt, den hauptsächlichen Grund für die seltene Erwähnung von Priestern auf griechischer Seite zu finden.

58) Nägelsbach hom. Theol. S. 206 der Ausg. v. Autenrieth.

59) C. F. Hermann gottesd. Alterth. § 33, 10. 11. 12 und Ameis zu φ 145.

Heimwege von Troja zerstört, und aus diesem Grunde müssen wir, zumal da sie nach Il. II 846 auch Verbündete der Troer waren, den Schluss ziehen, dass sie der Familie der pelasgischen Stämme angehören.[59a])

Diesen im Dienste einer Gottheit persönlich beschäftigten Priestern scheint persönliche Ehrfurcht erwiesen, und Exemption vom Kriegsdienste zuerkannt gewesen zu sein,[60]) deren sich der *μάντις* nicht zu erfreuen hatte. Ersteres tritt in dem Falle des Chryses klar zu Tage. Das diesem angethane Unrecht konnte nicht in der Wegführung einer Gefangenen bestehen; denn in einer solchen Handlung lag nach damaliger Vorstellung keine Schuld, sondern sie galt vielmehr als eine Ehre.[61]) Es ist demnach die dem Apollon in der Person seines Priesters angethane Beleidigung, welche die furchtbare Rache an dem Heere herbeiführte. Die Priester nahmen auch nie am Kampfe theil. Dolopion, Dares, Onetor, lernen wir nur dadurch kennen, dass sie Söhne im Heere hatten; und Maron wurde von Odysseus, wie dieser selbst sagt (Od. IX 199—201), deshalb verschont, weil er in Apollons heiligem Schattenhaine wohnte.

Aber auf der andern Seite scheint Erblichkeit des Priesterthums nicht stattgefunden zu haben.[61a]) Denn von Theano, die doch von hoher Geburt und Gemahlin des Antenor war, wird erzählt, dass die Troer sie zur Priesterin machten (Il. VI 300). Dasselbe gilt auch wahrscheinlich von Dolopion, der zum *ἀρητήρ* des Skamandros gemacht wurde (*ἀρητὴρ ἐτέτυκτο* Il. V 77 f.). Auch das Auftreten von den Söhnen der Priester im Felde spricht gegen die Erblichkeit der Priesterwürde.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dass der Priester von dem Altare lebte, dem er diente; und er lebte um so besser, je reichlicher und besser dieser versorgt wurde.[62]) Ausser Schlacht-

59a) Vgl. auch Schömann gr. Alterth. I S. 47 der 2. Aufl.; anderer Ansicht ist Nägelsbach hom. Theol. S. 295** der Ausg. v. Autenrieth.

60) Strabo IX 2 p. 413.

61) Raub- und Plünderungszüge, das Ereignis eines jeden Tages, bringen nicht Schande, sondern vielmehr Ruhm Od. IX 40 ff. XIV 224 ff. 259 ff. XVI 426 ff. Landende Männer wurden unbefangen und ohne Vorwurf von den Einwohnern gefragt, ob sie Räuber seien: Od. III 73 ff. IX 254. Vgl. Bd. II S. 442—446 des Originalwerkes.

61a) Vgl. Nägelsbach hom. Theol. S. 201.

62) Ueber den Reichthum der Tempel (Od. XII 345 ff. III 274. Il. II 549. V 512. XIII 21 ff. VIII 203 ff. und namentlich Il. IX 404 ff.) vgl. Gies



thieren waren auch noch Kuchen und Wein für die Verrichtung seines Dienstes erforderlich (Il. I 458); und der Wein des Priesters Maron war der beste, den die Gedichte je erwähnen (Od. IX 205). Derselbe Maron muss auch reich gewesen sein; denn er hatte viele Diener in seinem Hause. Reich war auch Dares (Il. V 9) und vermuthlich auch Dolopion;[63] wenigstens war seine Stellung eine sehr hohe (θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ Il. V 78).[64] Auch lässt die Stellung, welche die Söhne des Dares und Dolopion im Heere einnahmen, auf die Stellung ihrer Eltern zurückschliessen. Die Söhne des Dares sind aber Wagenkämpfer und gehören also nicht zur πληθύς (Il. V 9—24); und der Name des Hypsenor, Sohnes des Dolopion (Il. V 76), verräth hohe Geburt.[65]

§. 11. Das Opfern bei den Griechen und bei den Troern.

Die Existenz eines besonderen Priesterstandes muss offenbar auf die Fülle und Pünctlichkeit der rituellen Gebräuche und besonders der Opfer einen grossen Einfluss geübt haben. In Folge davon haben wir einen sehr deutlichen Unterschied zwischen den Griechen und den Troern hinsichtlich der Opfer wahrzunehmen.

Von keinem troischen Führer hören wir, dass er gegen die Götter geizig gewesen sei. Hektor wird wegen seiner Liberalität in dieser Beziehung von Zeus,[66] und Aeneias von Poseidon ausdrücklich gelobt (Il. XXII 170. XXIV 68. XX 298). Dieses Lob gilt aber auch für Troja überhaupt (Il. IV 48):

οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἐίσης,
λοιβῆς τε κνίσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς.

Aber die Griechen, denen Priester fehlen, lassen es auch oft an der Regelmässigkeit im Opfern fehlen. Zwar ist Odysseus in diesem wie in allen Puncten untadelig (Od. I 61); aber das war nicht die allgemeine Regel. Oineus vergass Artemis bei seinem Opfer (Il. IX 533); daher die Verwüstungen des Kalydonischen Ebers. Einige andere hierher gehörige Fälle finden sich in der Erzählung des alten Nestor im 3. G. der Odyssee. Er sagt, dass

---

de re sacerd. S. 50. Und über die Götter als die ersten Capitalisten im Lande E. Curtius gr. Gesch. I S. 415.

63) Auch Chryses Il. I 13 (ἀπερείσι' ἄποινα).

64) Ameis zu ο 520 und im Anhange.

65) Achaeis § 23.

66) Vgl. auch des Priamos Aeusserung Il. XXIV 425.

Zeus unglückliche Heimkehr über die Griechen verhängt habe, weil sie nicht *νοήμονες* und *δίκαιοι* gewesen seien (Od. III 133). Es scheint mit diesen Worten angedeutet zu sein, dass die Griechen in ihrer Siegesfreude die Götter vergassen, und dass ein Versäumnis der gehörigen Opfer die Ursache der ersten Zerstreuung war. Nachdem sie sich wieder in Troja gesammelt, sind die Atriden verschiedener Meinung. Menelaos schlägt vor von neuem aufzubrechen; Agamemnon zu bleiben und durch Opfer Athene zu beschwichtigen. Aber, wie Nestor sagt, die Götter sind nicht so leicht zu beschwichtigen. Agamemnon scheint also mit seinem Opfer zu spät gekommen zu sein, und Menelaos es ganz versäumt zu haben. Die mit Menelaos gefahren sind, opfern bei ihrer Ankunft in Tenedos (Od. III 159), wie es scheint, um den früheren Fehler gut zu machen; aber Zeus regt von neuem Zwist unter ihnen an (Od. III 161), in Folge dessen ein Theil zu Agamemnon zurückkehrt. Menelaos fährt nach Lesbos und kommt bis Maleia; hier wird er von einem Sturme ergriffen und kommt mit einem Theile seiner Schiffe nach Aegypten (Od. III 300), wo er wieder von den Göttern zurückgehalten wird, weil er nicht die gehörigen Hekatomben geopfert hat (Od. IV 351 f.). Solches Versäumnis ist um so auffallender, da Menelaos sonst einer der tugendhaftesten Charaktere zu sein scheint.

Während der Belagerung selbst haben wir noch einen sehr deutlichen Fall, in welchem die Gesammtheit der Griechen sich eines solchen Versäumnisses schuldig zeigte. Bei der eiligen Errichtung der Mauer vergassen sie die Hekatomben (Il. VII 450). Poseidon macht sofort davon Anzeige im Olympos, und Zeus gestattet ihm die Vernichtung der Mauer nach Beendigung des Krieges (Il. VII 459 ff.). Im 12. G. der Ilias, wo der Dichter wieder auf diesen Gegenstand zurückkommt, bemerkt er, dass das Werk nicht bestehen konnte, weil es *ἀέκητι θεῶν ἀθανάτων* erbaut sei (Il. XII 3. 8).

So scheint es denn, dass die Troer als Nation religiösen Observanzen positiver Art weit mehr ergeben waren als die Griechen. Sie waren wie die Athener der späteren Zeit *δεισιδαιμονέστεροι* (Act. XVII 22). Aber dieser Unterschied ist offenbar noch mit anderen Verschiedenheiten in dem nationalen Charakter und der Moralität der beiden Völker verbunden.

§. 12. Der sittliche Charakter der beiden Völker.

In keinem Puncte hat Homer seinen historischen Zweck deutlicher gezeigt, als in der so scharfen Zeichnung des nationalen Charakters der Griechen einerseits und der Troer andererseits.[67])

Dies tritt zunächst schon in der verschiedenen Behandlungsweise, welche er für die beiden Nationen beziehungsweise angewandt hat, deutlich genug hervor. Da Homer für Griechen sang, und Griechen seine Richter und Gönner, ja sein eigentliches Thema waren, so hat er auch die Kette der Ereignisse auf griechischer Seite eng verknüpft, und für jede neue Richtung der Handlung die Motive angegeben. Aber im Gewebe der Handlung auf Seiten der Troer sind gleichsam einige Maschen ausgefallen; ihr Zusammenhang ist nicht so sorgfältig ausgearbeitet. So beruhigen sie sich bei dem Bruche des Vertrages nach dem Zweikampfe des Menelaos und Paris im 3. G. der Ilias, obgleich die Erfüllung desselben offenbar ihr Wunsch war (Il. III 451—454). Im 4. G. der Ilias nehmen die Troer den Verrath des Pandaros nicht nur nicht übel auf, sondern sie beginnen sogar wieder das Gefecht, während die Griechen um den verwundeten Menelaos beschäftigt sind (Il. IV 220 ff.); ein solches Betragen zeigt eine Misachtung der Pflichten der Ehre und Treue. Hektor verlässt im 6. G. der Ilias, um auf Rath des Helenos (77—101) einen Gang in die Stadt auszuführen, das Schlachtfeld (237), wofür kein anderer genügender poetischer Grund sich finden lässt, als seine auch sonst nicht selten gezeigte Bereitwilligkeit sich dem Kampfe zu entziehen.[68]) Auch in der Art, wie Hektor des Polydamas Vorschläge behandelt (Il. XVIII 249 ff.), zeigt sich etwas linkisches. Einige von diesen nimmt er an, andere verwirft er, ohne dass ein genügender sachlicher Grund dafür vorhanden ist; aber freilich Hektor muste thöricht handeln, damit der grosse

67) Die Unterscheidung des nationalen Charakters war übrigens schon aus rein poetischen Motiven erforderlich.

68) Nach Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poesie S. 391 sollte Hektor auch bei jenem Besuche „sich recht als der Streiter fürs Vaterland kundgeben, als der er in der weiteren Handlung nach all ihrem sittlichen und nationalen Geist erscheint.“



Held der Ilias und somit das Gedicht selbst zu seinem Ziele gelange.[69])

Auch von dem verschiedenen Lebensalter der griechischen Führer hat Homer uns eine ziemlich deutliche Vorstellung gegeben. Nestor ist der älteste, dann folgt Idomeneus, dann Odysseus, während Diomedes und Antilochos die jüngsten, Aias und Achilleus wahrscheinlich die nächstjüngsten sind. Aber was Paris, Helenos, Aeneias, Sarpedon, Polydamas anbetrifft, so haben wir für die Bestimmung ihres Lebensalters keine Anhaltspuncte in den Gedichten.

Aber bei aller Freiheit in der Behandlung des Stoffes je nach den Erfordernissen des poetischen Zweckes folgt Homer dennoch den allgemeinen Gesetzen der Wahrheit und Naturtreue; und wir dürfen annehmen, dass die Hauptzüge des troischen Lebens und Charakters mit nicht weniger Ueberlegung von dem Dichter gezeichnet sind, als die der Griechen. Denn um dem griechischen Porträt seine volle Wirkung zu geben, bedurfte es einer Folie; und diese ist ihm in den Troern zu Theil geworden.

In diesem Gesichtspuncte dürfen wir sagen, dass Homer den Griechen im ganzen eine sichtbare Ueberlegenheit über die Troer in moralischer Beziehung wie in der Sphäre intellectueller[70]) und militärischer Auszeichnung verliehen hat; aber er hat dies wieder nach seiner gewöhnlichen Methode gethan, nemlich durch das Medium der Handlung.

So zeigt sich die Moralität seiner Zeitgenossen zunächst schon in der Haupthandlung der beiden Gedichte. Dass in dem epischen Gemälde der Odyssee die Unterschiede zwischen Recht und Unrecht scharf und deutlich sind, wird allgemein anerkannt. Aber der Fall der Ilias ist nicht so einfach. Das Benehmen des Paris, welches den Krieg veranlasst, ist ein so gemeines, und das der Griechen, die bevor sie zu den Waffen greifen die Rückgabe der Helena verlangen (Il. III 206), so gerecht und vernünftig, dass man sich nicht mit Unrecht gewundert hat, wie überhaupt über solch einen Gegenstand ein Krieg habe entstehen können, ausser ein Krieg eines beleidigten und zur Wuth ent-

69) Nitzsch Sagenpoes. S. 260.

70) Auffallend ist, dass E. Curtius gr. Gesch. I S. 121 f. gerade entgegengesetzt urtheilt. Ebenso einseitig ist was Lessing (Laokoon I) behauptet, Homer habe die Troer als Barbaren dargestellt. Ueber ihre militärische Inferiorität s. Aoidos I § 1.



brannten Volkes gegen blosse Schurken, Verräther und Räuber. Die Troer erscheinen auf den ersten Blick als die Thäter eines groben und schweren Unrechts; ihr Unrecht wird durch ihre Hartnäckigkeit noch verschlimmert, und ihre Sache ist keine andere als die der Feindschaft gegen göttliches und menschliches Gesetz. Und doch beanspruchen die Griechen nicht, wenn es sich um die Beurtheilung der Ursache des Krieges handelt, auf einem verschiedenen Boden der Moralität zu stehen; und die liebenswürdigen Eigenschaften, Sinn für Humanität und selbst die Grundsätze der Ehre und Gerechtigkeit zeigen sich in Einzelheiten der Ilias auf Seiten der Troer in einem nicht viel geringeren Grade als bei den Griechen. Es verdient daher wol etwas näher untersucht zu werden, auf welche Weise Homer den moralischen Sinn der Griechen und der Troer in Rücksicht auf das Verbrechen des Paris dargestellt habe.

Homer erzählt abweichend von den *Κύπρια ἔπη* und anderen Ueberlieferungen, dass Helena von Paris geraubt wurde (Il. III 444); wie sie aber mit Gewalt von ihm fortgeführt war, so ist auch wahrscheinlich, dass Paris, als der Ehebruch auf der Insel Kranä stattfand, weit mehr ihr Schänder als ihr Verführer war. Die eigentliche Schuld liegt also nicht auf Helenas Seite; und als sie in der langen Reihe von Jahren sich gefügt hatte, Paris als Gemahl anzuerkennen, wird sie von dem Dichter in einem Lichte dargestellt, welches dieselbe ungleich mehr als eine Dulderin, denn als Missethäterin erscheinen lässt. Wenn wir Helena von diesem Gesichtspuncte aus betrachten, so ist Homers Erzählung in vollkommenem Einklange mit sich selbst.[71]) Die Griechen haben den Krieg begonnen, um die der Helena und dem Menelaos angethane Unbill zu rächen; ja Menelaos selbst ist um ihretwillen mehr aufgebracht, als um seinetwillen (Il. II 589).

Wenn wir nun die von verschiedenen Personen in der Ilias ausgesprochenen Ansichten über Helenas Entführung betrachten, so wird sich zeigen, in wie weit dieselben auf Rechnung des allgemeinen Tones jenes Zeitalters oder des besonderen Charakters eines jeden der beiden Völker zu setzen sind.

---

71) Ueber die Darstellung der Helena vgl. auch Lehrs populäre Aufs. aus d. Alterth. 1856. S. 11—15. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der episch. Poes. S. 311. Eine ausführliche Charakteristik der homerischen Helena giebt Gladstone Bd. III S. 571— 585 des Originalwerkes.

Nach christlicher Anschauung ist die Entführung einer verheirateten Frau ein Verbrechen nicht nur zu der Zeit, wo es begangen wird; sondern ein solches, welches mit jedem Tage, wo ihr Verhältnis zu ihrem Entführer fortgesetzt wird, sich vergrössert. Das war nicht so im heroischen Zeitalter. Das lasterhafte Treiben der Freier, die schändlichen Thaten des Aegisthos werden niemals mit dem Ausdrucke ἄτη vom Dichter bezeichnet; ἀτασθαλίαι und ὑπερβασίη sind die Ausdrücke, mit denen er das freiwillige und mit Ueberlegung fortgesetzte Unrecht der Freier benennt (Od. XXI 146. XXIII 67. XIII 193. XXII 64). Ἄτη ist aber der Ausdruck, mit welchem das Vergehen des Paris stets bezeichnet wird. Diese ἄτη ist ein Vergehen, welches unter dem Einflusse der Leidenschaft oder der Schwachheit begangen wird. Mithin fehlte nach Homers Auffassung dem Vergehen des Paris etwas, um es in die Tiefe der Niederträchtigkeit herabsinken zu lassen. Den Grund hierfür finden wir aber in gewissen herrschenden Ideen des heroischen Zeitalters. Nach der allgemeinen Auffassung der damaligen Zeit war nemlich die That des Paris, nachdem sie einmal begangen und durch das *de facto* bestehende eheliche Verhältnis besiegelt war, nur eine That des Raubes und weiter nichts.[72]) Wie der Mord, wenn er begangen war, in die Kategorie der Dinge gehörte, die durch zahlbaren Schadenersatz (ποινή Il. IX 633) wieder ausgeglichen werden können; so nahm auch die Entführung der Helena, als sie einmal geschehen war, nach der allgemeinen Auffassung des Volkes, den Charakter einer Raubthat an, die vom Todtschlage nur insofern sich unterschied, als der geraubte Gegenstand zurückgegeben werden konnte; aber dem Wesen ihrer moralischen Natur nach unterscheiden sich beide nicht von einander. Wo die moralische Beurtheilung des Raubes eine minder strenge ist, da muss auch die des Betruges einem ähnlichen Wandel unterliegen, weil in demselben Grade, in welchem Raubthaten als gesetzmässiger Erwerb zugelassen werden, auch der Betrug den Charakter einer List annehmen wird.

---

72) Daher wird sie auch ἄκοιτις und ἄλοχος d. i. rechtmässige Gattin des Paris genannt Il. III 447. 138. VI 350. 337; daher nennt sie Hektor ihren Schwager VI 344. 355. XXIV 762. 769, Priamos ihren Schwiegervater Il. III 172. XXIV 770, Hekabe ihre Schwiegermutter Il. XXIV 770 und Paris ihren Gatten Il. XXIV 763, während sie von Agamemnon sagt Il. III 180: δαὴρ αὖτ' ἐμὸς ἔσκε. La Roche über die Bedeutung von κουρίδιος bei Homer in Z. f. östr. Gymn. 1859. 5. S. 364.

Daher finden wir, dass Odysseus ohne von dem Bewustsein eines Unrechtes sich bedrückt zu fühlen vorgiebt, den Orsilochos bei düsterer Nacht unbemerkt im Hinterhalte getödtet zu haben (Od. XIII 258 ff.). Solche Fälle werfen ein Licht auch auf die vorliegende Frage. Die Griechen, als deren Typus wir recht wol den Diomedes betrachten dürfen, verachten und verabscheuen Paris wegen seiner Weichlichkeit, Unentschlossenheit und Feigheit (Il. XI 385 ff.); sie verlangen auch Genugthuung für Menelaos; aber die moralische Beurtheilung des Falles ist nicht der springende Punct in ihrer Auffassung des Vergehens. Paris verletzte die Gesetze der Gastfreundschaft (Il. III 354); er masste sich die eheliche Gewalt über eines anderen Mannes Frau an; er gewann diese Frau durch Gewalt. So paradox es nun auch auf den ersten Blick scheinen mag, so war doch wahrscheinlich gerade die Gewaltthat, durch welche nach unserer Auffassung der Fall nur noch verschlimmert wird und die in den Augen der Griechen die eigentliche Veranlassung des Krieges war, eben dasjenige Ingredienz, welches das Verfahren des Paris moralisch betrachtet den Griechen in einem milderen Lichte erscheinen liess. Das ist um so wahrscheinlicher, weil gerade die zu leichte Auffassung von Verbrechen der Gewaltthat den schwachen Punct in der Sittlichkeit der Griechen ausmacht.[73] So giebt unter anderem die Sage von Herakles und Iphitos (Od. XXI 22—30) eine schätzbare Erläuterung der grossen moralischen Frage zwischen Paris und Menelaos, die einen Grundstein im Bau der Ilias bildet. Denn wir haben auch in diesem Falle ein Beispiel eines verabscheuungswürdigen Verbrechens, welches dennoch den Charakter des Vollbringers nicht beeinträchtigte und ihn auch nicht an dem Eintritte in den Olympos hinderte, offenbar aus keinem anderen Grunde als weil es eine That war, die männliche Kraft und Kühnheit erforderte.

Während nun die obigen Betrachtungen dazu dienen können die sonst unerklärlichen Gefühle und Aeusserungen der Griechen einigermassen zu erklären, bleibt in dem Benehmen, ja in den Ansichten der Troer noch genug übrig, was auf den ersten Blick befremdet. Wie konnten die Troer es ansehen, dass der Staat des Priamos und dessen Reichthum, ihr eigenes Leben, ihre Familien,

---

73) Ausführlicheres über diesen Punct der griechischen Sittenlehre s. Bd. II S. 436—442 des Originalwerkes und Schömann griech. Alterth. I S. 48 ff.

ihr Wolstand lieber dem Verderben preisgegeben wurden, als dass sie Helena auslieferten? Das Volk hasst Paris (Il. III 453), der weise Antenor schlägt in einer öffentlichen Versammlung die Rückerstattung der Helena vor (Il. VII 348 ff.); Hektor, ein Mann von grossem Einflusse in Troja, fast der wirkliche Regent des Landes, erkennt die Schuld seines Bruders und wirft sie ihm vor (Il. III 46—57): wie kommt es nun, dass von allen diesen Elementen keines jemals wirksam geworden ist? Die Antwort auf diese Frage ist theils in der Verschiedenheit des moralischen Gefühles und des Sittengesetzes bei den Griechen und bei den Troern, theils in der Verschiedenheit ihrer politischen Institutionen zu suchen. Wir werden es wahrscheinlich finden, dass wenn auch die öffentlich sichtbaren Vorrechte des Volkes in Troja nicht geringer waren, als bei den Griechen, doch derselbe Geist der Freiheit die troischen Institutionen nicht durchdrang; dass Autorität ohne das Mittel vernünftiger Ueberredung mehr von Nutzen war; dass gerade die höhere Sphäre der Staatsmitglieder, von welcher damals weit mehr als jetzt die erste bewegende Kraft in der Bildung der öffentlichen Meinung ausgieng, in moralischer Hinsicht nicht so hoch stand wie bei den Griechen; dass die Gesetze der ehelichen Vereinigung, die Paris durch seine That verletzt hatte, nicht so heilig gehalten wurden wie in Griechenland. [74]) Aus Hektors Anspielung auf den steinernen Leibrock (*λάινος χιτών* Il. III 57) scheint durchzublicken, dass Paris für sein Verbrechen dem Gesetze zufolge der Strafe der Steinigung unterworfen war, [75]) ein seltsames Ueberbleibsel von den strengen Zügen der alten Gerechtigkeit, die selbst noch unter der vorwaltenden Auflösung der stärkeren moralischen Bande im Gedächtnisse waren.

§. 13. Falschheit und Sinnlichkeit der Troer.

Nach dem allgemeinen Eindrucke der homerischen Darstellung zu schliessen dürfen wir behaupten, dass die Troer mehr den Fehlern der Sinnlichkeit und Falschheit ergeben, die Griechen dagegen mehr zu Verbrechen der Gewaltthat geneigt waren; die letzteren tragen die Kennzeichen eines männlicheren,

---

74) Ilios Kap. II.

75) Eine andere beachtenswerthe Erklärung giebt Döderlein hom. Gloss. III S. 218.

die ersteren die eines schwächeren Volkes; oder mit Mure (Gr. Litt. I p. 339) zu reden, der Contrast zeigt „gewisse fundamentale Unterscheidungszüge, die mehr oder weniger immer wahrnehmbar gewesen sind zwischen den europäischen und asiatischen Stämmen."

In der früheren Geschichte Trojas finden wir, dass Laomedon den Poseidon und Apollon hintergieng (Il. XXI 450 ff.); und Anchises betrog Laomedon (Il. V 269), seinen Verwandten. Die Vertragsbedingungen, unter denen der Zweikampf des Paris und Menelaos stattfand, wurden gröblich und schamlos verletzt. Pandaros verwundet verrätherischer Weise den Menelaos, und kein Troer missbilligt seine That (Il. IV 104 ff.). Euphorbos verwundet den entwaffneten Patroklos im Rücken (Il. XVI 805 ff.); und selbst Hektor kommt erst, als er ihn in dieser Lage sieht, und tödtet ihn (Il. XVI 817 ff.). Dass diese Thatsachen nicht isoliert standen, geht auch aus des sonst so milden Menelaos Forderung und aus seiner Aeusserung hervor, dass die Söhne des Priamos *ὑπερφίαλοι καὶ ἄπιστοι* seien (Il. III 106). Das schändlichste Verfahren der Troer zeigt sich aber in ihrem freilich erfolglosen Versuche, den Menelaos, als er in friedlicher Sendung zu ihnen kam, zu tödten (Il. XI 137—141).

Nirgends finden wir bei den Griechen weder vor dem Kriege noch während desselben eine solche Bewunderung für Treulosigkeit und Betrug, wie wir sie bei den Troern wahrnehmen. Der Fall des Autolykos, welcher einen ähnlichen Charakter zu haben scheint, tritt aus der Kategorie gewöhnlicher menschlicher Handlung heraus, da er in unmittelbare Beziehung zu einer Gottheit gesetzt ist (Od. XIX 395—398) und kann folglich nicht zur Erläuterung des nationalen Charakters dienen.[75a])

Was die grössere Sinnlichkeit der Troer anbetrifft, so finden wir diese namentlich in der troischen königlichen Familie vertreten. Tithonos wird Gemahl der Eos (Il. XI 1. Od. V 1); Anchises wird von Aphrodite geliebt (Il. II 820); Paris entführt Helena (Il. XXIV 30). Die drei troischen Nymphen (Ilios § 5) zeigen Leidenschaften, welche den griechischen Nymphen bei Homer fremd sind. Im griechischen Götterkreise haben nur männliche Gottheiten solche Leidenschaften. Hera, Athene, Artemis, Persephone, die eigentlich griechischen Göttinnen dieser Periode, stehen

75a) Olympos § 66.

in keinem so unreinen Verhältnisse, wie die Göttinnen des troischen oder phönikischen Sagenkreises.[76])

Wir hören freilich von Orion als einem Lieblinge der Eos (Od. V 120); aber wir können nicht sagen, ob er mehr dem troischen als dem griechischen Volksstamme angehörte; dass er den Griechen nicht fremd gewesen, zeigt übrigens Od. XI 572. Wir finden auch Jasion als Geliebten der Demeter; aber er wurde von dem Donnerkeile des Zeus sofort getödtet (Od. V 125. 128). Und so wird denn auch des Odysseus Aufenthalt bei Kalypso nicht als ein Ruhm, sondern als ein Unglück betrachtet, und seine Sehnsucht nach Weib und Heimat wird im Verkehre mit ihr nicht zurückgedrängt (Od. IV 555 ff.).

Die enthusiastische Aeusserung der Greise auf der Mauer (Il. III 154—160) ist ebenfalls ein charakteristischer Zug, der mit dem troischen Charakter im allgemeinen weit mehr harmoniert als mit dem der Griechen; vielleicht haben wir etwas analoges in den lüsternen Blicken der Freier (Od. XVIII 160—212). Aber der grosse Unterschied ist, dass der Dichter ehrwürdigen Greisen in Troja etwas zumuthet, was er in Griechenland nur den zügellosen Freiern zur Last legt, die auch bald der göttlichen Rache anheimfallen.

Der Unterschied, der sich in dieser Beziehung zwischen beiden Völkern zeigt, scheint jedoch tiefere Wurzeln gefasst zu haben; denn es findet sich auch ein entsprechender Unterschied in ihren Ansichten und Gewohnheiten in Betreff der Ehe.

§. 14. Die Familie des Priamos.

Die Familie des Priamos [77]) zeigt das Gepräge orientalischer Sitten. [78]) Polygamie und Concubinat waren in gewissem Sinne das Privilegium und in einem anderen Gesichtspuncte fast die Pflicht seiner hohen Stellung. Der Haushalt des Priamos ist trotzdem ebenso regelmässig organisiert, wie der des Odysseus; und wo er dem Achilleus gegenüber von seiner grossen Familie spricht, thut er es im Momente peinvoller Sorge und um das Mitleid des

76) Olympos § 39.

77) Eine treffliche Charakteristik des Priamos s. bei Mure Litt. Gr. Vol. I p. 341 ff.

78) Im Vorbeigehen berührt diesen Punct auch schon Helbig d. sittl. Zust. des griech. Heldenalt. S. 53. Anm. 3.

Achilleus zu erregen (Il. XXIV 493—497). „Ich hatte, sagt er, 50 Söhne; 19 von einer Mutter, die übrigen von verschiedenen Müttern in meinem Palaste.“ Er hätte auch noch 12 Töchter erwähnen können (Il. VI 248); aber er hatte ja ihren Verlust nicht zu beklagen.

Hekabe, die Mutter von den 19 Söhnen, hat ihre besonderen Rechte und ihre besondere Stellung. Sie wird Il. XXIV 497 von *γυναῖκες* deutlich genug unterschieden und im ganzen Gedichte hat sie ihre besondere Stellung (Il. VI 87 ff. 364 ff.).

Als Kinder des Priamos werden in verschiedenen Theilen der Ilias erwähnt:

Zunächst 5 Kinder der Hekabe: Hektor Il. VI 87. Helenos ebendas. Laodike VI 252. Deiphobos Il. XXII 233. Alexandros oder Paris (weil Hekabe *ἑκυρή* der Helena Il. XXIV 769).

Als Kinder der Laothoe, der Tochter des Altes, Herrschers der Leleger in Pedasos, kennen wir: Lykaon Il. XXI 84. Polydoros Il. XXI 91. Ferner wird Gorgythion, Sohn der Kastianeira, die von Aisyme kam, genannt (Il. VIII 302).

Ohne Erwähnung der Mutter haben wir: Agathon, Pammon, Antiphonos, Hippothoos, Dios (Il. XXIV 249—251), Kassandra (Il. XXIV 699), Mestor (Il. XXIV 257), Troilos (Il. XXIV 257), Echemon, Chromios (Il. V 159. 160), Antiphos (Il. IV 489. 490. XI 101. 102), Kebriones (Il. VIII 318), Polites (Il. II 791), Hypeirochos (Il. XI 335), Chersidamas (Il. XI 423), Deïopites (Il. XI 420), Aretos (Il. XVII 494), Dryops (Il. XX 455).

Endlich als *νόθοι*: Isos (Il. XI 101), Doryklos (Il. XI 489), Demokoon (Il. IV 499), Medesikaste (Il. XIII 173). Die Kinder des Priamos lassen sich also unter drei Classen bringen: 1. Die Kinder der Hekabe. 2. Die Kinder seiner anderen Frauen. 3. Die Kinder seiner Concubinen oder *νόθοι*. Der Name *νόθος* bezeichnet bei Homer, wenigstens auf Seite der Griechen, eine niedrigere Stellung. Die Mütter der vier oben genannten *νόθοι* sind auch nicht genannt. Aber Lykaon, Sohn der Laothoe, scheint den vollen Rang eines Prinzen gehabt zu haben. Er wurde für 100 Ochsen losgekauft und verspricht, als er zum zweiten Male gefangen genommen wird, dreimal so viel (Il. XXI 34 ff.); auch bezeichnet er sich als Halbbruder Hektors. Des Priamos eigne Aeusserung (Il. XXII 51. 53) zeigt noch deutlicher, dass Laothoe von ihm als Ehefrau anerkannt wurde; denn sie brachte ihm eine reiche Mitgift, und „wenn ihre Söhne todt sind, sagt Priamos, so wird es

eine Betrübnis für mich und ihre Mutter sein." Der Ton, in welchem von Polydoros, als Sohn des Priamos, in Il. XX 407. XXI 79. 95 gesprochen wird, zeigt ebenfalls, dass er als ein Glied der Familie im vollsten Sinne betrachtet wurde. Im Palaste des Priamos waren auch besondere Zimmer nicht bloss für die 19 Söhne, sondern für die 50; also vermuthlich für alle drei Classen. Illegitimität scheint also in Troja keinen so bestimmten Rangunterschied wie in Griechenland bewirkt zu haben.

Laothoe, Mutter des Lykaon, war, wie oben schon erwähnt, eine Frau von fürstlichem Range. Wenn nun Lykaon sagt, dass Priamos ausser ihr noch mehrere andere Frauen hatte (Il. XXI 88: *τοῦ δ' ἔχε θυγατέρα Πρίαμος, πολλὰς δὲ καὶ ἄλλας*), so meint er doch wahrscheinlich viele andere Frauen derselben Art, die einen Theil seiner Familie bildeten.

Demnach hat Homer uns 3 verschiedene Abstufungen bezeichnet:

1. Hekabe, die königliche Gemahlin des Priamos. 2. Andere, ihrer Stellung nach geringere, aber bestimmt anerkannte Frauen. 3. Concubinen in einer ganz untergeordneten Stellung, oder Frauen, die in keinem bleibenden Verhältnisse zu Priamos standen.

Ausser in der Familie des Priamos haben wir nur wenige Hülfsmittel, die troischen Ansichten über die Ehe nachzuweisen. Wir haben Andromache, Gemahlin des Hektor; wir haben Helena und Theano, Gemahlin des Antenor und Priesterin der Athene; sie erzog auch einen illegitimen Sohn des Antenor Pedäos, (Il. V 71). Dies wird als eine besondere ihrem Manne erwiesene Gunst erwähnt, woraus hervorgeht, dass Illegitimität auch in Troja nicht ganz übersehen wurde. Ausser diesem Pedäos begegnen wir in der Ilias nicht weniger als 10 anderen Söhnen des Antenor, alle in dem Alter, dass sie am Kampfe theilnehmen können.[78a]) Das erregt die Vermuthung, dass einige von diesen die Söhne anderer Frauen, als der Theano waren, die dreimal (Il. VI 298. 302. XI 224) als *καλλιπάρῃος*[79]) beschrieben wird.

Aber selbst aus dem Falle des Priamos allein wird klar, dass es in Troja nicht für entehrend galt mehrere Weiber und viele illegitime Kinder zu haben. Auch haben wir in Griechenland kein zweites Beispiel für die Handlung des Paris; die Be-

78a) Vgl. Burkhardt die Mythol. des Homer und Hesiod. S. 398—400.

79) Dies Epitheton wird gewöhnlich jugendlichen Frauen beigelegt, Chryseis Il. I 143. 310; Briseis Il. XIX 246. XXIV 676; Helena Od. XV 123.

deutung dieses Falles wird aber dadurch noch erhöht, dass Helena nach des Paris Tode dem Deipbobos gegeben wird; [80]) denn diese neue Verbindung macht den individuellen Zug zu einem nationalen. Helenas Sehnsucht nach Griechenland (Il. III 139. Od. IV 259—261) und ihre tiefe Betrübnis über die Gewaltthat des Paris (Il. VI 356) sprechen entschieden dagegen, dass diese neue Verbindung eine Sache ihrer eignen Neigung war; sie scheint vielmehr eine Sache der Familiensitte oder der politischen Convenienz gewesen zu sein.

Sehr merklich ist auch der Unterschied zwischen dem Eindrucke, welchen das Verbrechen des Aegisthos, das doch der That des Paris ähnlich war, hervorrief, und der Gleichgültigkeit der Troer über die von ihrem eigenen Fürsten verübte Unthat. Wir finden nemlich, dass Zeus im Olympos den Ehebruch des Aegisthos als einen wesentlichen Theil der Schuld desselben bezeichnet (Od. I 35), und die sittlichen Ansichten des Zeus über die Ehe sind in dieser Hinsicht auch die der Griechen.

Ebenso war es ein spezifischer Theil des Vergehens der Freier in der Odyssee, dass sie Penelope freien wollten, während ihr Mann noch am Leben (Od. XXII 38) oder ebe wenigstens die Gewisheit seines Todes vorhanden war.

Zweites Kapitel.

Vergleichung der Griechen und Troer in Hinsicht auf Politik.

§. 15. Priamos und seine Dynastie in Troas.

Der Name *Τροίη* bezeichnet bei Homer vorzugsweise ein Land mit der Hauptstadt Troja und vielen anderen Städten. Der eigentliche Name für die Stadt Troja ist nicht *Τροίη* sondern *Ἴλιος*. Dieser letztere Name kommt in Ilias und Odyssee über

80) So berichtet die spätere Sage (Lykophron 168. Schol. Il. XXIV 251. Vgl. auch Euripid. Troades 954. 955); Homer selbst weiss nichts von dieser Verbindung, aber eine leise Andeutung auf diese spätere Verbindnng ist möglicher Weise in Od. IV 276 und VIII 517 zu erkennen. Vgl. Bd. III S. 583 des Originalwerkes.

120 mal vor und bezeichnet immer nur die Stadt. Das Wort *Τροίη* ist fast 90 mal gebraucht und bezeichnet in den meisten Fällen das Land. Es hat oft die Beiwörter *εὐρεῖα*, *ἐρίβωλος*, *ἐριβῶλαξ*; aber häufiger ist es ohne Epitheton, und auch in diesem Falle bezeichnet es gewöhnlich das Land. Wenn die Griechen z. B. von ihrer Reise *Τροίηνδε* sprechen (Od. III 268 u. a.), so ist damit die Landschaft gemeint.[81])

Der im 20. Gesange der Ilias gegebenen Genealogie zufolge erbaute Dardanos Dardania am Abhange des Ida; sein Sohn Erichthonios wurde reich durch Besitzungen in der Ebene; und Tros, der Sohn des Erichthonios, war der eigentliche Gründer des troischen Staates und Namens (Il. XX 230):

Τρῶα δ' Ἐριχθόνιος τέκετο Τρώεσσιν ἄνακτα.

Der Name *Τρῶες* galt also damals für das ganze Volk. Aber die Stadt Ilios muss, nach ihrem Namen zu schliessen, erst von Ilos, dem Sohne des Tros, erbaut sein. Und nun scheidet sich die Dynastie in zwei Linien, da Assarakos, der Bruder des Ilos, fortfährt in Dardanien zu herrschen. So dehnte sich die locale Existenz des dardanischen Namens aus. Er erstreckte sich jedoch nicht bis über die Berge hinaus. Denn über diese floh Aeneias vor Achilleus (Il. XX 189). Uebrigens verblieb der Name *Τρῶες* auch noch den Dardanern; denn Homer gebraucht nicht nur den Namen *Τρῶες* (*a potiori*) für die ganze den Griechen entgegengestellte Streitmacht, sondern er bezeichnet auch mit dem Worte *Τρῶες* den Theil des Heeres, der unter beiden Linien des dardanischen Königshauses stand, und unterscheidet diesen Theil von dem Reste des Heeres, für den er den Namen *ἐπίκουροι* gebraucht Il. II 815 (vergl. VI 111. XIII 755. XVII 14. XVIII 229):

ἔνθα τότε Τρῶές τε διέκριθεν ἠδ' ἐπίκουροι.

Nach diesem Verse folgt die Aufzählung der sämmtlichen den Griechen entgegengestellten Truppen in 16 Abtheilungen. Von diesen tragen die 11 letzten eine jede ihren besonderen nationalen Namen, von den Pelasgern von Larisa an bis zu den Lykiern, und sie stehen unter Führern, die das Gedicht als nichttroische unabhängige Führer kenntlich macht. Diese 11 Abtheilungen waren offenbar die *ἐπίκουροι* in Vers 815.

81) Eine eingehendere Behandlung dieses Gegenstandes s. bei Spohn de agro Troiano. Lips. 1815.

Die 5 ersten Contingente nebst ihren Führern sind:

1. Troer unter Hektor Il. II 816:

Τρωσὶ μὲν ἡγεμόνευε μέγας κορυθαίολος Ἕκτωρ.

2. Dardaner unter Aeneias mit 2 von den 10 Söhnen des Antenor, Archelochos und Akamas 819:

Δαρδανίων αὖτ' ἦρχεν ἐὺς πάις Ἀγχίσαο.

3. Troer von Zeleia unter Pandaros 824—826:

οἳ δὲ Ζέλειαν ἔναιον ὑπαὶ πόδα νείατον Ἴδης.

4. Die Bewohner von Adresteia und andern Städten unter Adrestos und Amphios, Söhnen des Merops von Perkote 828:

οἳ δ' Ἀδρήστειάν τ' εἶχον κτέ.

5. Die Bewohner von Perkote und anderen Städten 835 ff. unter Asios 838:

οἳ δ' ἄρα Περκώτην κτέ.

Es scheint klar zu sein, dass diese fünf zuerst genannten Contingente die ganze Summe der Unterthanen des dardanischen Hauses umfassen. Zuerst kommen die Troer der Hauptstadt und ihres Gebietes unter Hektor; dann die dardanische Abtheilung unter Aeneias, die wegen ihrer Würde den Vorrang erhalten hat; dann erst kehrt der Dichter im dritten Contingente zu dem Namen Τρῶες zurück, der sich ebenso auf die vierte und fünfte Abtheilung bezieht, wie im griechischen Kataloge das Πελασγικὸν Ἄργος eine ganze Zahl von nachfolgenden Contingenten in sich fasst (Il. II 681).[81a])

Mehrere Gründe sprechen für die obigen Annahmen. Die Bedeutung von διέκριθεν (815) und die Beziehung auf die Verschiedenheit der Sprachen (Il. II 804. IV 437. 438) machen eine Eintheilung in Troer und Verbündete fast zu einer Nothwendigkeit; sie ist ausserdem auch die natürlichste. Die vierte und fünfte Abtheilung sind freilich nicht ausdrücklich Τρῶες genannt; aber wir müssen sie dafür halten, wenn wir deutliche Beweise finden, dass sie nicht unabhängige nationale Abtheilungen waren. Die Truppen von Perkote sind nemlich in der fünften Abtheilung, aber die Söhne des Merops von Perkote befehligen die vierte. Dieser Umstand ist unerklärlich, wenn sie die Streitmacht unabhängiger Staaten waren; wenn sie aber alle unter der Oberherr-

81a) Achaeis § 2.

schaft des Priamos und seines Hauses standen', so ist die Sache ganz natürlich.

In der grossen Schlacht des 12. Gesanges der Ilias sind die Troer πένταχα κοσμηθέντες (87). Sarpedon befehligt die Verbündeten mit Glaukos und Asteropäos (101), also die 11 Abtheilungen von den 16 im Kataloge. Aeneias mit Antenors zwei Söhnen befehligt die Dardaner, die also eine 12 Abtheilung vertreten. Hektor mit Polydamas und Kebriones befehligt die πλεῖστοι καὶ ἄριστοι, d. i. offenbar die 1. Abtheilung im Kataloge. Die drei noch übrig bleibenden Contingente des Kataloges sind:

1. Troer von Zeleia unter Pandaros (Il. II 824—827), der bereits getödtet ist (Il. V 296). 2. Die von Adresteia unter Adrestos und Amphios (828—834), die beide todt sind (Il. V 612.[82]) VI 63). 3. Die von Perkote unter Asios (835—839).

Diese 3 Abtheilungen des Kataloges treten offenbar in der zweiten und dritten der fünf Abtheilungen des 12. Gesanges der Ilias auf. Die zweite steht nemlich unter dem Commando des Paris und Alkathoos, der Antenors Schwiegersohn ist, und des Agenor, eines Sohnes des Antenor. Im Commando der dritten Abtheilung sind verbunden Helenos und Deiphobos, zwei Söhne des Priamos, und Asios. Die Stellung, welche in diesen Abtheilungen der Familie des Priamos zugewiesen ist, scheint den Beweis zu liefern, dass die Truppen, aus denen diese Abtheilungen bestanden, zu seinen eigentlichen Unterthanen gehörten.

Die geographische Lage der fraglichen Districte zwischen Phrygien auf der einen und dem Marmormeere nebst dem ägäischen auf der andern Seite stimmt vollkommen mit der Beschreibung, die Il. XXIV 543—545 von dem Gebiete des Priamos und seines Hauses gegeben wird. Melanippos, sein Neffe, war vor dem Kriege in Perkote (Il. XV 548). Demokoon, sein illegitimer Sohn, hütete Rosse in Abydos (Il. IV 499. 500); ohne Zweifel, sagt Strabo (XIII 1 p. 585), die Rosse seines Vaters.

Dass der Name der Dardaner in den der Troer mit eingeschlossen ist, zeigt auch die Anrede (Il. XIII 463):

Αἰνεία, Τρώων βουληφόρε,

und die Anrede des Helenos an Aeneias und Hektor, als diejenigen Personen, welche hauptsächlich für das Wol der Troer

82) In Il. V 612 Σελάγου υἱόν und in Παισός wohnend; vgl. dagegen Il. II 828 und XI 329—332 und Faesi zu den St.

und Lykier verantwortlich sind, indem der Name *Λύκιοι* hier, sowie in einigen anderen Stellen (Il. IV 197. 207. XV 485), einen den Troern verwandten und unter diesen zerstreut wohnenden Volksstamm bezeichnet.[82a])

Aber die Dardaner haben gewöhnlich ihren eigenen Namen; auch schliesst dieser nie die Troer mit in sich ein, und die *Τρῶες καὶ Δάρδανοι* dienen nie zur Bezeichnung der ganzen Streitmacht. Wenn die Dardaner mit den Troern zusammen genannt werden, so findet sich immer noch entweder *ἐπίκουροι* (Il. VIII 497) oder *Λύκιοι* (Il. VIII 173) dabei.

Ein anderes Zeichen, dass Priamos über das Territorium, welches die 5 Contingente stellte, eine directe Herrschaft übte, kann vielleicht auch in der Thatsache gefunden werden, dass wir keinen von seinen Neffen im Commando über dieselben vorfinden. Sie wurden von ihren localen Befehlshabern geführt, während die Brüder des Priamos zu der troischen Staatsgemeinde gehörten und in der Volksversammlung grossen Einfluss hatten; und ihre Söhne, die doch offenbar angesehener waren als die meisten jener localen Befehlshaber, stehen einfach unter Hektor ohne besonderes Commando. Die Brüder des Priamos sind aber Lampos, Klytios, Hiketaon. Seine Neffen und andere Verwandte sind Dolops, Sohn des Lampos; Melanippos, Sohn des Hiketaon; Polydamas, Hyperenor und Euphorbos, Söhne des Panthoos und der Phrontis. Hätten die älteren Glieder der Familie locale Herrschaften besessen, so würden wir ihre Söhne auch in localen Commandos gefunden haben. Aber wir finden nur zwei Söhne des Antenor im Commando über die Dardaner; und wir haben keinen Grund anzunehmen, dass sie an der Herrschaft über dieselben Theil hatten.

Strabo behauptet freilich, dass es ausser den *ἐπίκουροι* neun besondere Dynastien gab, die mit Troja unmittelbar verbunden waren (XIII 1. p. 584). Aber diese Annahmen stimmen nicht mit denen des Kataloges überein. Strabo bezieht sich auf Lyrnessos und Pedasos, die nirgends von Homer als solche erwähnt werden, die Contingente stellten; sie waren offenbar schon von Achilleus erobert und zerstört; er verlegt auch etliche von den Dynastien in solche schon zerstörte Städte.[83])

82a) Achaeis § 10.

83) Vgl. auch Plass Vor- und Urgeschichte der Hellenen S. 461.

Alle diese gesammelten Thatsachen zeigen eine grosse Verschiedenheit der Beziehungen zwischen Priamos und den Staaten, Stämmen und Städten, die mit ihm an dem Kriege theilnahmen. Da sind zunächst die Städte des eigentlichen Troja mit den 5 Contingenten; über diese war Priamos Souverain. Dann kommen die Städte unter den von Strabo erwähnten Dynastien, wie z. B. Thebe und die Städte des Altes und Munes. Diese standen wahrscheinlich in einem ähnlichen Verhältnisse zu dem Scepter des Priamos, wie die griechischen Staaten zu dem des Agamemnon. Drittens folgen die unabhängigen[83a]) Nationen, von denen 11 im Kataloge genannt sind; andere werden als neu angekommene im 10. Gesange der Ilias (434) erwähnt; und andere Verstärkungen folgten nach und nach mehrere, wie die unter Memnon und die Keteier unter Eurypylos (Od. XI 519—525).

§. 16. Das troische Königthum und die Thronfolge.

Der βασιλεύς der Troer ist weniger deutlich gezeichnet, als der der Griechen; denn bei den Troern wird in den homerischen Gesängen eine βουλή nicht erwähnt; [84]) und deshalb haben wir nicht wie bei den Griechen dieselbe Gelegenheit die Mitglieder der höchsten Classe zur Verhandlung versammelt zu sehen. Indessen ist der Name βασιλεύς folgenden Personen auf troischer Seite bestimmt beigelegt und keinen anderen:

1. Priamos Il. V 464. XXIV 803. 2. Paris IV 96. 3. Rhesos X 435. 4. Sarpedon XII 319. XVI 660. 5. Glaukos XII 319.

Bei den Troern wie bei den Griechen[84a]) war es Sitte, dass die Könige, wenn sie in ein höheres Lebensalter eintraten, die angestrengte Thätigkeit erfordernden Pflichten des Königthums ihren Kindern übertrugen, während sie die weniger anstrengenden Geschäfte beibehielten. So theilt Hektor mit Paris die Leitung der Versammlungen; er ist es, der die Versammlung des 2. Gesanges der Ilias auflöst und die militärische ἀγορή des 8. Gesanges beruft (Il. II 808. VIII 489). Daher spricht er auch von sich als der verantwortlichen Person (Il. XVII 223—226). Ebenso finden wir Aeneias als Anführer der Dardaner, während sein Vater Anchises nirgends auftritt, und, wie man annehmen

83a) Ueber die freie Stellung der Hülfsvölker s. die Belegstellen in Nägelsbach hom. Theol. V 60.

84) Ilios § 17, 2. 84a) Agora § 4.

muss, in seiner Hauptstadt geblieben ist.[84b]) Ebenso treffen wir Antenor, während 10 oder 12 seiner Söhne für Troja die Waffen tragen und zwei von ihnen Befehlshaber des dardanischen Contingentes unter Aeneias sind, in der Zahl der δημογέροντες, welche hauptsächlich in der ἀγορή thätig waren. Wir wissen freilich nicht, dass Antenor ein König war; wahrscheinlich hatte er eine dem Priamos untergeordnete Herrschaft und stand zu diesem etwa in demselben Verhältnisse wie Menoitios zu Peleus. Aber die Gewohnheit sich theilweise zurückzuziehen scheint auch bei den untergeordneten Herrschern bestanden zu haben, und sie war durch Gründe der Klugheit wie der Nothwendigkeit geboten.

Die Idee der erblichen Thronfolge war, wie wir gesehen,[85]) in Griechenland eine bestimmte und allgemeine. In Troja war das nicht so der Fall. Das erklärt sich theils aus der in Troja aufgenommenen Form der Polygamie, theils aus der bei den Troern weniger entwickelten Fähigkeit für politische Organisation.

Der Zeugnisse, welche sich auf die Thronfolge in Troja beziehen, sind freilich nur wenige und indirecte; und die darüber vorzutragenden Ansichten sollen daher für nicht viel mehr als wahrscheinliche Vermuthungen gelten.

1. Sarpedon war Führer der Lykier und hatte als solcher eine Art Vorrang vor Glaukos. Er spricht und handelt als die hauptsächlich verantwortliche Person (Il. V 482). Aber in Anbetracht der Geburt war seine Stellung geringer als die des Glaukos; denn er war der Grossohn des Bellerophontes in weiblicher Linie durch Laodomeia (Il. VI 199), während Glaukos durch Hippolochos der männlichen Linie angehörte (Il. VI 206). Sarpedon hatte also das Hauptcommando, weil er durch seine grösseren Verdienste mehr Anspruch darauf hatte. Bei den Griechen haben wir kein Beispiel dieser Art.

Sarpedon und Glaukos werden ferner beide ausdrücklich βασιλῆες genannt (Il. XII 319). Sie waren aber Vettern und gehörten demselben Königthume an. Vielleicht war Hippolochos noch am Leben; denn er gab Glaukos eine Ermahnung mit auf den Weg (Il. VI 207 f.), und sein Tod wird nicht erwähnt. Auch in Griechenland finden wir, dass dem Achilleus als Thronerben der Titel βασιλεύς verliehen ist; aber der Titel wird nie meh-

---

84b) Achaeis § 39. 85) Agora § 8.

reren der successionsfähigen Personen zugleich verliehen. Eine mögliche Erklärung ist jedoch die, dass das lykische Reich getheilt war (Il. VI 193); wenn dies aber nicht der Fall war, so scheint der Gebrauch des Titels βασιλεύς zu beweisen, dass in Asien alle Kinder des gemeinschaftlichen Ahnherrn durch das Recht der Geburt auf gleicher Linie standen, und dass die Bestimmung über die Thronfolge von andern Gründen abhängig gemacht wurde.

2. Dass Aeneias wahrscheinlich die ältere Linie des dardanischen Hauses vertrat, ist bei einer anderen Gelegenheit nachgewiesen.[86]) Aber auch abgesehen hievon ist es aus der Ilias ziemlich klar, dass er Ansprüche auf die Thronfolge hatte. Die Würde seines Vaters Anchises zeigt sich darin, dass er in Dardanien verbleibt und nicht am Hofe des Priamos erscheint. Auch Aeneias enthält sich gewöhnlich des Besuches der Versammlungen, in denen Priamos oder Hektor den Vorsitz führen. Achilleus rückt ihm ferner vor, dass er auf die Thronfolge nach dem Tode des Priamos hoffe und zwar nicht etwa bloss im Reiche der Dardaner, sondern der Τρῶες ἱππόδαμοι (Il. XX 180). Ohne uns auf die Frage, welche denn eigentlich die ältere von den beiden Linien des dardanischen Hauses war, einzulassen, dürfen wir in diesen Einzelheiten eine Unbestimmtheit in den Regeln über die Thronfolge erkennen, für die sich bei den Griechen kein Zeichen vorfindet. Selbst die beiläufige Notiz, dass Priamos das Recht habe dem Aeneias, wenn er wolle, den Thron zu verleihen (Il. XX 182), ist auf griechischer Seite ohne Beispiel.

3. Der dritte hierher gehörige Fall ist in der Familie des Priamos selbst. Es ist zweifelhaft, ob durch die Autorität der Gedichte einer von des Priamos Söhnen als der älteste und in Folge dessen als der zur Nachfolge berechtigte Thronerbe mit Sicherheit nachgewiesen werden könne. Die Frage liegt zwischen Paris und Hektor; die grössere Wahrscheinlichkeit spricht jedoch für Paris als den ältesten Sohn des Priamos. Theokrit (Idyll. XV 139) nennt freilich Hektor als den ältesten von den 20 Söhnen der Hekabe. Aber Theokrit ist hiefür keine Autorität, und schon die Zahl 20 zeigt, dass der Dichter an historische Genauigkeit nicht dachte;[87]) denn Homer sagt, dass Hekabe 19 Söhne hatte

86) Achaeis §. 39.

87) Der Scholiast zu d. St. hat darüber das Richtige schon bemerkt und Simonides als Vorgänger genannt.



und auch einige Töchter (Il. XXIV 496. VI 247 f.). Dass Hektor aber die bedeutendste Persönlichkeit war, ist keine Frage. Er war ausschliesslich mit der Leitung des Krieges beauftragt und mit der Verproviantierung des Heeres (Il. XVII 225). Polydamas und Sarpedon wenden sich an ihn, wenn sie eine Klage vorzubringen haben. Aeneias ist der einzige, der im Felde gleichen Rang mit Hektor hat; aber er hat eine von der Familie des Priamos ganz geschiedene Stellung.[87a]) Hektor hatte in der That die Ausübung des schwersten Theiles der einem Herrscher obliegenden Pflichten auf sich genommen.[88]) Aeneias schliesst ferner in der Angabe der troischen Genealogie die Linie des Assarakos mit sich selbst, und die Linie des Ilos, als ob es eine selbstverständliche Sache wäre, mit Hektor (Il. XX 240). Auch der Name Astyanax, der Hektors Sohne vom Volke ertheilt war (Il. VI 403), scheint anzudeuten, dass ihm die Krone zu Theil werden sollte. Aber alles dieses entscheidet in keiner Weise die Frage, ob Hektor diese seine Stellung in Folge des Primogeniturrechtes erhielt, oder vielmehr in Folge seiner persönlichen Eigenschaften und seiner grossen Anstrengung und Verantwortlichkeit. Verschiedene Umstände sprechen jedoch für die letztere Alternative: 1. Als seine Eltern und seine Wittwe seinen Verlust beklagen, ist es der Verlust ihres grossen Vertheidigers und Hauptruhmes (Il. XXII 56. 435. 507), nicht der des künftigen Thronerben.[89]) 2. Wäre dem Hektor als Erstgeborenem der Thron des Priamos gesichert gewesen, so würde dieses Anrecht auf den Thron ein genügender Grund gewesen sein, seinem Sohne den Namen Astyanax zu geben. Aber das Volk, so hören wir, gab ihm den Namen aus dem besonderen Grunde, weil Hektor Trojas einziges Bollwerk war. Es scheint also hieraus hervorzugehen, dass Hektor als der präsumtive Thronerbe betrachtet wurde, weil er sich als das einzige Bollwerk des Thrones erwiesen hatte (Il. VI 402. XXII 506 f.). Als Hektor sein Kind in seine Arme nimmt, betet er, es möge werden wie er (Il. VI 477):

87a) Achaeis § 39.

88) Hektor als Vorkämpfer und Oberfeldherr Il. III 76. 86. 324. VI 104 f. VIII 502—525. Im Verhältnis zu Polydamas Il. XII 230 ff. XVIII 285 ff. XIII 802. XIV 389 f. XV 269 f. 306. 485 ff. 718.

89) Vgl. auch Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 364, wo auch in dem rührenden Zuge, dass gerade Hektor, der Hort Trojas, es ist, der das „Einst wird kommen der Tag" u. s. w. Il. VI 448 ausspricht, eine Erweisung des Dichtergenius mit Recht anerkannt wird.

ἀριπρεπέα Τρώεσσιν,
ὧδε βίην τ' ἀγαθὸν καὶ Ἰλίου ἶφι ἀνάσσειν.

Das scheint auch mehr auf eine durch persönliche Eigenschaften erworbene als in Folge der Geburt von selbst zufallende Thronfolge hinzudeuten.

Es giebt auch Anzeichen, dass Paris und nicht Hektor der älteste Sohn des Priamos war und dass er als solcher den nächsten Anspruch auf die Thronfolge hatte, dessen er durch seines Bruders Ueberlegenheit an Muth und Charakter verlustig werden sollte. Diese Annahme stimmt besser mit der Thatsache, dass Paris Einfluss genug besass, um die Verweigerung der von den Griechen geforderten Auslieferung der Helena zu veranlassen (Il. XI 123); sie macht es einigermaassen erklärlich, dass um seinetwillen das Land so viel Leid ertrug; sie erklärt auch die Thatsache, dass er seinen eignen Palast hatte, eine Auszeichnung, die er nur noch mit Hektor theilte (Il. VI 313. 317. 370); denn die verheirateten Söhne und Töchter des Priamos wohnten mit im Palaste ihres Vaters (Il. VI 242—250). Sie stimmt auch mit seiner Expedition, die offenbar eine Sache von grosser Mühe und grossen Kosten war, und mit seinem militärischen Range, sofern er unter Priamos' Söhnen der nächste nach Hektor war; sie erklärt endlich die Thatsache, für die sich sonst keine Erklärung auffinden liesse, dass er allein unter den Kindern des Priamos mit dem bedeutsamen Titel βασιλεύς beehrt ist. Helenos wird ἄναξ (Il. XIII 758), Hektor ποιμὴν λαῶν (Il. X 406) genannt; keiner von beiden Ausdrücken ist aber von demselben Range wie der Titel βασιλεύς.

Bei der Betrachtung der Thronfolge bei den Griechen haben wir im Kataloge vier Fälle gefunden, wo Contingente unter dem Commando von zwei scheinbar coordinierten Führern standen, die aber in jedem dieser vier Fälle Brüder waren. Die beiden auf Böotien und Elis bezüglichen Fälle mit eingerechnet, fanden wir, dass in 23 Fällen von 29 das Obercommando immer in der Hand eines einzigen war.[90]) Dagegen sind unter 16 troischen Contingenten nur 6, wo dieses der Fall ist. Diese Thatsache ist bedeutungsvoll, insofern sie eine losere militärische Organisation des troischen Heeres zeigt, ein Umstand, der mit der Annahme,

90) Agora § 9.

dass die Troer einer festen und bestimmten Ordnung in der Thronfolge entbehrten, durchaus harmoniert.

Es sind auch noch andere Gründe vorhanden, welche wahrscheinlich machen, dass Homer den Paris als älteren Bruder betrachtet wissen wollte. Paris war zur Zeit des troischen Krieges wenigstens schon seit zwanzig Jahren in die Periode des Mannesalters eingetreten (Il. XXIV 765). Aber Hektor hat nur ein einziges Kind und zwar ein solches, das noch im ersten Kindheitsalter steht. Das spricht an sich schon dafür, dass Hektor jünger als Paris war. Ausserdem dürfen wir als wahrscheinlich annehmen, dass Hektors Lebensalter und das seiner Gattin Andromache nicht sehr differierten. Andromache ist aber jedenfalls noch eine junge Mutter; denn nach dem Tode des Eetion nahm Achilleus ein Lösegeld für ihre Mutter, die dann zu ihrem eignen Vater und Andromaches Grossvater zurückkehrte und dort starb (Il. VI 425—428). Wenn nun Andromaches Grossvater nach der Einnahme von Thebe noch am Leben war, und Hektors Lebensalter in dem rechten Verhältnis zu dem der Andromache stand; so muss aller Wahrscheinlichkeit nach Hektor jünger als Paris gewesen sein. Auch ist der Ausdruck ἥβη wol auf Hektor und zwar bei seinem Tode, aber nie auf Paris angewandt (Il. XXII 363); das Wort ἥβη bezeichnet aber trotz Od. VIII 136, wo es als ein Compliment für Odysseus gebraucht ist, ein verhältnismässig frühes Lebensalter. Ein noch stärkeres Argument haben wir übrigens in den Worten der Andromache, die sie nach Hektors Tode spricht (Il. XXIV 725):

ἄνερ, ἀπ' αἰῶνος νέος ὤλεο.

Demnach dürfen wir es fast als gewis annehmen, dass Paris der erstgeborene Sohn des Priamos war,[91] dass aber sein Recht auf die Thronfolge für ihn verloren gieng.

§. 17. Die politischen Institutionen in Troja.

Die βασιληὶς τιμή in Troja war ebenso wenig wie in Griechenland ein absoluter Despotismus. In Troja, wie in Griechenland wurden die öffentlichen Angelegenheiten in den Versammlungen verhandelt und festgesetzt. In der ἀγορή rieth Iris in Gestalt des Polites dem Priamos und Hektor eine Revüe des Heeres

91) Sollte Horat. Ep. I 2, 10 dieser Ansicht gefolgt sein?

vorzunehmen (Il. II 795 ff.); in der ἀγορή schlug Antenor die Rückgabe der Helena vor, die Paris verweigerte (Il. VII 345—365); und als Priamos die Absendung des Idäos in Vorschlag brachte, um einen Waffenstillstand zu erwirken, stimmte das Volk diesem Vorschlage bei (Il. VII 379):[92])

οἱ δ' ἄρα τοῦ μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο.

Im 8. Gesange der Ilias hält Hektor eine militärische ἀγορή an den Ufern des Skamandros (489. 542). Er schlägt vor, dass die Troer an der Aussenseite der griechischen Mauer bivouakieren sollen, und sein Vorschlag wird angenommen. Die ἀγορή auf dem Schlachtfelde zeigt, dass es eben die gewöhnliche Praxis bei den Troern war, öffentliche Angelegenheiten in solchen Versammlungen vorzunehmen. Ausser über die genannten drei ἀγοραί haben wir weiter keine detailierten Angaben über irgend eine troische Volksversammlung. Aber wir haben doch einige Beziehungen auf dieselben, welche jedoch von ihrer Natur und ihren Functionen dasselbe Bild gewähren. Idäos meldet der ἀγορή, dass der Waffenstillstand bewilligt sei (Il. VII 414—417). Ferner ist es klar, dass über Helenas Auslieferung vor dem Kriege wie während desselben in der Volksversammlung debattiert wurde; denn Agamemnon tödtet des Antimachos zwei Söhne aus dem speziellen Grunde, weil ihr Vater in der Volksversammlung die Ermordung des Menelaos und Odysseus vorgeschlagen hatte (Il. XI 139). Derselbe Antimachos war von Paris bestochen, sich der Auslieferung zu widersetzen (Il. XI 123). Endlich beschuldigt Polydamas den Hektor, dass er ihn unsanft behandelt habe, als er in den ἀγοραί verschiedener Meinung gewesen sei (Il. XII 211—214).

Die troischen Institutionen zeigen uns also keineswegs eine grössere Erhebung der königlichen Macht. Im Gegentheil verdient bemerkt zu werden, dass der Titel δημογέρων, welchen Homer den Hauptrednern in der troischen ἀγορή verleiht, die doch nicht Könige waren, auch dem Ilos beigelegt ist (Il. XI 372). Vielleicht ist jedoch dieser Titel dem Ilos als jüngerem Sohne verliehen, wenn sein Bruder Assarakos der älteste, und der Thronerbe war (Il. XX 232).

---

92) Ueber die Abhängigkeit des Volkes von dem Willen des Königs, welche in dieser Agora so auffallend zu Tage tritt (Herodot. II 120), vgl. Autenrieth in Nägelsbach hom. Theol. S. 284.



Obgleich nun die Monarchie in Troja, wie in Griechenland eine beschränkte war, und die öffentlichen Angelegenheiten in den Volksversammlungen geleitet wurden, so war doch die Methode und Organisation dieser Volksversammlungen eine von der der griechischen verschiedene.

1. Das leitende Element in der troischen Regierung scheint höheres mit Rang verbundenes Alter gewesen zu sein, während bei den Griechen Weisheit und Tapferkeit nicht weniger erforderliche Eigenschaften waren, als Rang und Alter.[92a])

2. Die Griechen hatten das Institut einer βουλή,[92b]) die Troer nicht.

3. Die Griechen wandten die Redekunst als ein Hauptmittel in der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten an;[92c]) die Troer nicht.

4. Die bejahrten Mitglieder der troischen königlichen Familie leisteten dem Staate ihre Dienste, nicht als Rathgeber des Priamos in Privatversammlungen, sondern nur in der Volksversammlung.

Ein paar Worte zur Begründung eines jeden dieser vier Puncte.

1. Die alten Männer, die Stadtältesten, welche mit Priamos auf der Mauer erscheinen, sind nicht nur dem Titel nach γέροντες, sondern wirklich alt (Il. III 150):

γήραϊ δὴ πολέμοιο πεπαυμένοι.

Es sind nicht weniger als sieben ausser Priamos. Drei sind seine Brüder: Lampos, Klytios, Hiketaon; die andern wahrscheinlich Verwandte: Panthoos, Thymoites, Ukalegon, Antenor. Sie werden Τρώων ἡγήτορες und ἀγορηταὶ ἐσθλοί genannt; und sie waren offenbar die gewöhnlichen Redner in der Volksversammlung. Nichts im griechischen Leben, wie es die homerischen Gedichte schildern, kommt dieser Versammlung von Greisen nahe. Auch ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass sie nur in Folge des Krieges so versammelt waren. Denn Antenors Weib Theano war Priesterin der Athene in Troja (Il. VI 298), folglich wird auch Antenor für gewöhnlich in Troja gewohnt haben. Die einzige Gruppe, die dieser troischen einigermaassen nahe kommt, ist die, wo wir Menoitios und Phönix am Hofe des Peleus sehen; aber wir wissen nicht, ob diese Vereinigung eine permanente war. Phönix war Herrscher der Doloper und konnte also nicht wol ein stehendes Mitglied am Hofe des Peleus sein;

92a) Agora § 4. 92b) Agora § 11. 92c) Agora § 12.



auch wissen wir nicht, ob Phönix und Menoitios Antheil an der Regierung des unmittelbaren Reiches des Peleus hatten. Wenn wir aber Hektor und Polydamas, die doch beide nicht alt waren, ebenfalls an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten Antheil nehmen sehen, so zeigt die Ilias, dass Hektors Antheil aus seinem militärischen Amte hervorgieng. Polydamas aber wird mehr oder weniger als ein zudringlicher Rathgeber behandelt.[93] Und selbst wenn Männer wie Hektor zu dieser Versammlung von Greisen, die doch offenbar die Hauptleitung des Staates in ihren Händen hatten, Zutritt erhielten; so findet sich doch in Griechenland weder zur Zeit des Friedens noch im Kriege etwas ähnliches. Hier sehen wir den jungen Diomedes, wie den alten Nestor, den jugendlichen Achilleus und Aias, wie den ältlichen Idomeneus in der Leitung des Heeres und seiner Operationen mit einander verbunden.

2. Dass die Troer keine *βουλή* hatten, ergiebt sich aus folgenden Gründen:

a. Obgleich wir oft von Berathungen und Beschlüssen auf Seiten der Troer hören und genug Beispiele von Volksversammlungen bei ihnen haben; so finden wir doch niemals eine *βουλή* erwähnt.

b. Il. II 788. 789 beschreibt Homer die troische *ἀγορή* so:

οἱ δ' ἀγορὰς ἀγόρευον ἐπὶ Πριάμοιο θύρῃσιν
πάντες ὁμηγερέες, ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες.

In dem letzten Verse beabsichtigte der Dichter offenbar einen Unterchied zwischen den troischen Gebräuchen und denen der Griechen zu bezeichnen; denn die *γέροντες* der Griechen wurden selbst in den Volksversammlungen als Mitglieder der *βουλή* anerkannt. Von dem besonderen Platze der *γέροντες* in den *ἀγοραί* giebt Il. XVIII 497 und 503 Zeugnis und die Stelle, wo die *γέροντες* von Ithaka dem Telemachos in ihrer Volksversammlung Platz machen (Od. II 14). Aber in Troja haben die *γέροντες* weder

---

93) Zur Rechtfertigung dieses Ausdruckes beachte man „die Heftigkeit und sogar Verachtung, mit welcher Hektor die ehrfurchtsvollen Einwürfe seines alten Genossen Polydamas behandelt, den verzweifelnden Ton und die sich bewuste Inferiorität des letzteren und den einstimmigen Beifall, welchen der erstere erhält, selbst wenn er sich im Irrthume befindet.“ Worte Grotes Gesch. Gr. I S. 441 der Uebers. v. Meissner. Vgl. Il. XII 211 ff. Achaeis § 39, 2.

einen besonderen Platz, noch eine besondere Function in der ἀγορή, in welcher jung und alt zusammenkommen (Il. II 789).

Es scheint die ἀγορή in Troja nicht wie bei den Griechen eine gelegentliche, sondern eine regelmässige gewesen zu sein. Denn als Zeus die Iris nach Troja sendet, findet sie das Volk in der ἀγορή (Il. II 786 ff.), aber offenbar nicht für einen bestimmten Zweck versammelt, da sie ja gleich nach ihrem Eintritt den Priamos anredet, und wir von keinem andern Geschäfte hören.[94]) Auch Idäos fand bei seiner Rückkehr von Griechenland die troische ἀγορή versammelt (Il. VII 414). Das hat ganz den Anschein, als ob das ganze Geschäft der Regierung auf den Schultern dieses politischen Institutes ruhete. Auch der Ausdruck ἀγορὰς ἀγορεύειν (Il. II 788) scheint anzudeuten, dass eine stehende Versammlung in Troja stattfand, zu der nicht förmlich eingeladen wurde. Die Ausdrücke βουλευτής und die verwandten, welche möglicherweise die Existenz einer βουλή verrathen könnten, haben durchaus nicht die Bedeutung von Titeln. Das Wort βουληφόρος ist Il. XII 414 auf Sarpedon und Il. XIII 463 und sonst auf Aeneias angewandt; keiner von beiden aber gehörte zu den γέροντες βουλευταί. In Od. IX 112 ist es sogar Beiwort von ἀγορή selbst. Sonst findet sichs noch Il. X 414. Aber es ist nirgends die officielle Bezeichnung für ein Mitglied der βουλή im Gegensatz zur ἀγορή, sondern bezeichnet einfach einen Rathgeber, ganz im allgemeinen Sinne.[94a]) Die Phrase βουλὰς βουλεύειν (Il. X 415) bestätigt nur unsere Meinung; denn es ist klar, dass wir es hier mit einem von Hektor berufenen Kriegsrath zu thun haben, wie er Il. VIII 489 eine Versammlung des ganzen Heeres berief. Es war also keine βουλή, denn sie wurde im Felde, fern von der Stadt und ohne die γέροντες, die doch die grossen ἀγορηταί und βουλευταί von Troja waren, gehalten; letzteres folgt aus Il. VIII 517—519, wo wir erfahren, dass Hektor für die alten Leute das Verbleiben in der Stadt schon angeordnet hatte. Am wichtigsten aber ist, dass wie wir von keiner βουλή vor der militärischen ἀγορή im 8. Gesange der Ilias hören, so auch von einer ἀγορή, die etwa auf die Be-

---

94) Man beachte auch den Ausdruck ἐπὶ Πριάμοιο θύρῃσιν in Il. II 788 (wie auch VII 346 mit παρά), der unverkennbar die Spuren asiatischer Sitte an sich trägt und den Ursprung von unserm „die hohe Pforte“ oder „die ottomanische Pforte“ enthält.

94a) Agora § 11 Anm. 75.

rathung im 10. G. der Ilias gefolgt sei, durchaus nicht die Rede ist. Inzwischen können wir, da wir keine Gelegenheit haben, mit den troischen Staatseinrichtungen, wie sie zur Zeit des Friedens waren, bekannt zu werden, nur die Nicht-Existenz einer βουλή zur Zeit des Krieges behaupten. In Griechenland dagegen fanden wir die βουλή als ein festes mit deliberativer und executiver Gewalt bekleidetes Institut im Kriege wie im Frieden beschäftigt.

3. Die Beschlüsse in den troischen Volksversammlungen wurden, so scheint es, durch die ἀναπόδεικτοι φάσεις, die einfachen Erklärungen der Personen von Gewicht gefasst.

Der Bericht über die griechische ἀγορή im 2. Gesange der Ilias umfasst 188 Verse (211—398). Die troische ἀγορή desselben Gesanges ist in 21 Versen (788—808) abgemacht. Ein bemerkenswerthes Beispiel gewährt auch die zweite troische ἀγορή (Il. VII 345—379), die als eine δεινή und τετρηχυῖα geschildert wird. Die Geronten im 3. G. der Ilias waren nemlich der Meinung, dass es besser sei Helena auszuliefern, als die Leiden und Gefahren des Krieges noch länger zu ertragen (Il. III 156 ff.). Antenor trägt demzufolge in dieser ἀγορή darauf an, dass Helena sammt dem geraubten Gute zurückgegeben werde. Er weist auch auf den Treubruch der Troer hin und verspricht nichts gutes von einem solchen. Das ist in einer Rede von 6 Versen ausgeführt (348—353), von denen der erste die blosse Anrede an die ἀγορή enthält, und der letzte mit dem Obelos behaftet ist. Paris, der sich darauf nicht an die Versammlung, sondern an Antenor wendet, erledigt sich des Gegenstandes der Debatte in 8 Versen (357—364). Vier von ihnen sind der Ankündigung seiner Absichten gewidmet und die vier andern dienen nur dazu den Antenor zu schmähen. Kein anderer Gegenstand konnte aber geeigneter sein, eine lebhafte Debatte hervorzurufen; gleichwol wird nach des Paris Rede über Helenas Rückerstattung nichts mehr gesagt, weder für noch wider. Dann erhebt sich Priamos und legt in 11 Versen (368—378) einen andern Plan vor, der angenommen wird.

Wir haben überhaupt nirgends bei den Troern ein Beispiel einer eigentlichen Verhandlung bei der Leitung öffentlicher Geschäfte; und doch sind Glaukos und Aeneias in der Erzählung ihrer eignen Geschichte sehr ausführlich und redselig (Il. VI

145—211. XX 199—258).[95]) Man kann in der That behaupten, dass die Troer auf dem Schlachtfelde lange Reden halten, in der Debatte aber sich kurz fassen. Das umgekehrte findet bei den Griechen statt.

Sehr verschieden ist auch die Schilderung, welche der Dichter von der Beredsamkeit des Nestor und von derjenigen der troischen *δημογέροντες* gegeben hat. Nestor legt er einen sanften Redefluss bei (Il. I 248. 249). Die Rede der *δημογέροντες* vergleicht er mit *ὄπα λειριόεσσαν* der Cikaden (Il. III 151. 152). Dem Priamos jedoch wird zum Vorwurfe gemacht, dass er entweder zu viel oder zu lange gesprochen habe (Il. II 796):

ὦ γέρον, αἰεί τοι μῦθοι φίλοι ἄκριτοί εἰσιν,
ὥς ποτ' ἐπ' εἰρήνης.

Nach alle diesem muss es also wol des Dichters Absicht gewesen sein, in Rücksicht auf den Gebrauch der Redegabe in der Leitung der öffentlichen Geschäfte eine sehr wol erkennbare Unterscheidungslinie zwischen Griechen und Troern zu ziehen. Und es ist in dieser Beziehung von Wichtigkeit, dass den Lippen eines troischen Führers niemals eine Aeusserung über den politischen Werth der Redegabe entschlüpft gleich der des Odysseus (Od. VIII 170. 175. 177). Polydamas äussert sich (Il. XIII 726—734) in einer in mancher Hinsicht ganz analogen Weise; aber er spricht doch nur von *νόος* und *βουλή* nnd lässt nicht ein einziges Wort über den Werth der öffentlichen Beredsamkeit fallen, obwol er doch den Vortheil, welchen auch der Staat von der geistigen Einsicht habe (734), speciell berücksichtigt.

4. Der Name *δημογέρων* bezeichnet doch jedenfalls die politische Thätigkeit älterer Leute im *δῆμος* und beweist also, dass der politische Charakter der troischen Greise in der hervorragenden Rolle, die ihnen in der *ἀγορή* zuertheilt war, ihren

95) Wegen der geschwätzigen und gerade auf dem erwartungsvollen Puncte, wo der Pelide zum erstenmal wieder auftritt, gewis sehr störenden Breite, von welcher auch der Dichter selbst ein sehr naives Bewusstsein zeige (244—254), sowie aus anderen Gründen wird die ganze Partie Il. XX 199 ff. von K. Ch. Planck als den wenigst ursprünglichen Bestandtheilen der Dichtung angehörig betrachtet (N. Jahrb. 71 u. 72 S. 143 Anmerk.). Vgl. auch La Roche üb. d. Entst. der hom. Gedichte in Z. f. österr. G. 1863. 3. S. 175 f. und Friedländer Analecta Homerica in Fleckeisens Jahrb. Suppl. III. 4. S. 474 f.

Ursprung hatte.[96]) Homer wendet diesen Ausdruck niemals auf einen Griechen an; auf Troer übrigens auch nur zweimal (Il. III 149. XI 372).

Der Mangel der βουλή zeigt uns, dass kein Gleichgewicht der Kräfte in der troischen Politik vorhanden war; ferner weniger Sicherheit gegen übereilte Handlung; und auf der einen Seite mehr Gefahr für das Volk, das dem Uebermuthe und der Unterdrückung durch seine Machthaber weit mehr ausgesetzt war; auf der andern Seite aber auch mehr Veranlassung zu revolutionären Aenderungen.

§. 18. Einige andere Unterschiede im Charakter der Griechen und Troer.

Auf troischer Seite finden wir nicht die Ruhe und Selbstbeherrschung, wie bei den Griechen. In Il. III 2 heisst es:

Τρῶες μὲν κλαγγῇ τ' ἐνοπῇ τ' ἴσαν, ὄρνιθες ὥς.

Von den Griechen aber lesen wir 8:

οἱ δ' ἄρ' ἴσαν σιγῇ μένεα πνείοντες 'Αχαιοί,
ἐν θυμῷ μεμαῶτες ἀλεξέμεν ἀλλήλοισιν.

In Il. IV 429 erfahren wir in Bezug auf die Griechen:

οἱ δ'ἄλλοι ἀκὴν ἴσαν, οὐδέ κε φαίης,
τόσσον λαὸν ἕπεσθαι ἔχοντ' ἐν στήθεσιν αὐδήν,
σιγῇ δειδιότες σημάντορας.

Aber von den Troern heisst es 436:

ὣς Τρώων ἀλαλητὸς ἀνὰ στρατὸν εὐρὺν ὀρώρει.

Auch das Verbrennen der Todten wird vom Dichter mit seiner gewöhnlichen Genauigkeit erzählt. Auf beiden Seiten wurden Thränen vergossen, als die Krieger ihre todten Kameraden aufhoben; aber in Betreff der Troer fügt der Dichter hinzu: *οὐδ' εἴα κλαίειν Πρίαμος μέγας.*[97])

96) Die Ansicht von Döderlein, der die troischen *δημογέροντες* zu einer Art Volkstribunen machen möchte (hom. Gloss. I S. 238 f.), ist von Ameis in Mützells Zeitschr. f. d. Gymn. VIII S. 644 bereits widerlegt. — Ueber den *γερούσιος ὅρκος* vgl. Schömann gr. Alterth. I S. 26 der 2. Aufl.

97) Iacobs Aufsatz: verbot Priamos den Trojanern zu weinen? Bibl. d. alten Litt. u. Kunst 1791. S. 34—44 ist mir nur aus Engelmann bekannt.



Die Griechen bedurften einer solchen Weisung nicht (Il. VII 426—432).

Wenn der Dichter die troische ἀγορή im 7. G. der Ilias als δεινὴ τετρηχυῖα beschreibt (346), so will er doch damit sagen, dass die Aufregung an Tumult und Unordnung streifte. Als Gegensatz hierzu vergleiche man den Bericht des Dichters über die nächtliche ἀγορή des griechischen Heeres (Il. IX 11. 12).

Selbst in der Art, wie beide ihre Zustimmung zu erkennen gaben, hat der Dichter einen kleinen Unterschied kenntlich gemacht. Von den Griechen heisst es: ἐπίαχον υἷες Ἀχαιῶν (Il. VII 403); aber von den Troern: ἐπὶ δὲ Τρῶες κελάδησαν (Il. VIII 542), welches schon mehr ein tumultuarisches Geräusch bezeichnet.

Ueberhaupt scheint es, als habe der Dichter den Griechen durchweg höhere Intelligenz zuschreiben wollen. In der Odyssee erfahren wir, dass Odysseus als Bettler verkleidet nach Troja kam und die Troer überlistete (Od. IV 258). In der Ilias haben wir viele Beweise von der Ueberlegenheit der Griechen und ihrer Götter. Hera überlistet Aphrodite, indem sie von ihr den κεστὸς ἱμάς erhält und mit Hülfe desselben überlistet sie auch den Zeus (Il. XIV 214 ff.). Als Athene bemerkt, dass die Griechen in Gefahr sind (Il. VII 17 ff.), begiebt sie sich selbst nach Troja, wo Apollon gerade das vorschlägt, was sie wünscht; sie adoptiert sogleich den Vorschlag, und die Folge ist, dass das Gemetzel unter den Griechen aufhört, und Aias hohe Ehre davonträgt. Am Abende des Tages schlägt Nestor den griechischen Führern vor, die Todten zu verbrennen und bei der Gelegenheit eine Mauer zum Schutze der Schiffe und des Lagers rasch aufzuführen (Il. VII 328 ff.). Inzwischen schicken auch die Troer Gesandte, die um einen Waffenstillstand zum Zwecke der Verbrennung der Todten nachsuchen (Il. VII 368—397). Und diesen gewährt Agamemnon den Troern als eine Art Gunst, während doch den Griechen selbst sehr viel daran gelegen sein muste (Il. VII 408):

ἀμφὶ δὲ νεκροῖσιν κατακαιέμεν οὔ τι μεγαίρω.

Diese höhere Intelligenz zeigt sich auch in dem Tausche der Waffen zwischen Glaukos und Diomedes (Il. VI 236). Und als Hektor einmal eine Kriegslist versucht, wie die nächtliche Sendung des Dolon, fällt Dolon dem Diomedes und Odysseus in die Hände.

Alle diese Züge haben für sich genommen allerdings keine grosse Beweiskraft; sie sind dem Dichter, der für seine eigne Nation eifersüchtig ist, sehr naheliegende Mittel. Aber ihre Uebereinstimmung mit andern zufälligen Angaben giebt uns die Gewisheit, dass wir sie als für einen historischen Zweck verwendbare Zeugnisse betrachten und demgemäss auch verwenden dürfen.

Wiewol wir im ganzen Zeichen grösseren Reichthums unter den Troern, als unter den Griechen haben, so sind doch in einigen Puncten die Sitten und Gewohnheiten der Troer einfacher und ursprünglicher. So finden wir die jüngeren Söhne des Nestor um seine Person (Od. III 418 ff.), und Patroklos und Achilleus sind am Hofe des Peleus erzogen (Il. XXIII 84 ff.). Der junge Nestor reist ferner nach Thessalien, um an einem Feldzuge theil zu nehmen (Il. I 260 ff.); und Odysseus liegt dem Waidwerke am Hofe seines Grossvaters Autolykos ob (Od. XIX 413—466). Die Freier auf Ithaka beschäftigen sich mit männlichen Spielen (Od. IV 625). Dagegen finden wir, dass die jungen Fürsten des dardanischen Hauses ländlichen Beschäftigungen ergeben sind. Melanippos, Sohn des Hiketaon und Hektors Vetter, der in Priamos Palaste wohnte und wie eines seiner Kinder behandelt wurde, hatte vor dem Kriege in Perkote Rinder gehütet (Il. XV 546—551). Aeneias, der einzige Sohn und Erbe des Anchises, war ähnlich beschäftigt gewesen (Il. XX 188). Lykaon, Sohn des Priamos, schnitt aus den Zweigen des wilden Feigenbaums Wagenräder und war im Weingarten beschäftigt (Il. XXI 37. 77). Antiphos und Iros, Söhne des Priamos, wurden von Achilleus gefangen genommen, während sie die Schafe hüteten (Il. XI 105). Anchises war als Hirt beschäftigt, als Aphrodite sich ihm in Liebe näherte (Il. II 821. V 313). Auch der Name des Bukolion, des illegitimen Sohnes des Laomedon, scheint eine ähnliche Beschäftigung anzudeuten (Il. VI 23).

Ein unbedeutender, aber immerhin beachtenswerther Umstand ist, dass Homer das Wort *αἰδώς*, auf dessen Begriff er nach dem Gebrauche des Wortes zu schliessen, einen so hohen Werth legte, nur in Beziehung auf die Griechen angewandt hat. Nur Il. XVI 422 wendet er es auf seine Lieblinge die Lykier an;[98]) und Il. XVII 336 gebraucht es Aeneias in einer Anrede an Hektor

98) Achaeis § 10.

und seine Genossen, nicht an die Masse der Soldaten. Bei den Griechen ist es das Hauptwort der militärischen Ermahnung, welche von den Führern an das Heer gerichtet ward: *Αἰδώς, Ἀργεῖοι* (Il. V 787. VIII 228 u. ö.), oder ähnlich wie Il. XV 661. Ganz anders lautet die an die Troer gerichtete übliche Anrede Il. VI 112 und anderwärts:

ἀνέρες ἔστε, φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς.[99])

§. 19. Schlussbetrachtung.

Was man auch von dem Grade der Einzelforschung, bis zu welchem wir diesen Gegenstand zu führen gewagt haben, und von der Eigenthümlichkeit einzelner Beweise denken mag; so hoffen wir doch, niemand werde diesen Gegenstand ohne die Ueberzeugung verlassen, dass Homer in der Darstellung der Verschiedenheiten zwischen den Griechen und Troern mit seiner gewöhnlichen Präcision und Absichtlichkeit zu Werke gegangen sei, und dass er seinen nationalen Porträts die Sorgfalt nicht entzogen habe, die er anerkanntermaassen seinen individuellen Charakteren auf beiden Seiten mit so ausserordentlichem Erfolge zugewandt hat. Blicken wir auf die Institutionen der beiden Länder, so müssen wir sagen, dass die Griechen die grossen Ecksteine menschlicher Gesellschaft, die in ihrer Sprache *θέμις ὅρκος γάμος* genannt werden, fester gelegt hatten als ihre Gegner. In der Politik Trojas finden wir mehr Spielraum für den augenblicklichen Impuls, weniger für Ueberlegung und Ueberredung; weniger Organisation und Mannigfaltigkeit, weniger Festigkeit und Zusammenhang in der Structur des Gemeinwesens. Wir hören von keinen *φῦλα*, keinen *φρῆτραι*, keinen Zwischenstufen im Range der Heerführer, keinem Stande der grossen Grundeigenthümer. Kurz, wir finden dort einen Stand der Dinge, der mehr der todten Fläche der gegenwärtigen orientalischen Staaten mit despotischer Regierung gleicht, obwol der Thron des Priamos kein despotischer war. Beim Volke zeigt sich mehr religiöse

99) Diese Anrede gebraucht aber auch Aias an die Danaer Il. XV 734, Patroklos an die Myrmidonen XVI 270. Andererseits findet sich die Anrede *αἰδώς* Il. XVI 422 an die Lykier und Il. XVII 336 an die Troer. Hierüber so wie über den Gebrauch des homerischen *αἰδώς* und der davon abgeleiteten Formen s. Bd. II S. 431 ff. des Originalwerkes und über *αἰδώς* auch Nägelsbach hom. Theol. S. 324 der Ausg. v. Autenrieth.



Observanz und äusseres Rituell, aber nicht mehr Moralität; weniger Neigung zu Verbrechen der Gewaltthat, aber auch weniger Treue, Ehre und Selbstbeherrschung. Griechenland würde nie den Paris der Ilias hervorgebracht und für einen solchen Mann geblutet haben; aber wenn es auch einen Paris hervorgebracht hätte, so würde doch nicht in Erfüllung gegangen sein, was Vergil dem Diomedes in den Mund legt (Aen. XI 286):

ultro Inachias venisset ad urbes
Dardanus, et versis lugeret Graecia fatis.

FÜNFTER THEIL.

Aoidos oder Beiträge zur Poetik Homers.

Erstes Kapitel.

Erörterung einiger auf den Plan der Ilias bezüglicher Puncte.

§. 1. Geschickte Anordnung widerstreitender Zwecke.

Für die Beurtheilung Homers als Dichters ist es von hohem Interesse die ausserordentliche Geschicklichkeit wahrzunehmen, mit der er seine Dichtung den verschiedenen Zwecken, die er vor Augen hatte, anzupassen verstanden hat. Die Verherrlichung seines Vaterlandes in der Person des Achilleus war ohne Zweifel sein Hauptzweck.[1]) Aber bei allem Unglück, welches er das griechische Heer um des Achilleus willen erdulden liess, durfte er den kriegerischen Ruhm der übrigen Griechen ihrem vornehmsten Helden nicht zum Opfer bringen. Diese Klippe zu vermeiden muste er den kriegerischen Charakter der Griechen und ihre Ueberlegenheit im Kampfe mit den Troern selbst dann, als sie ihres grossen Vorkämpfers heraubt waren, aufrecht erhalten. Und doch durfte er andererseits auch Hektor und die Troer nicht herabsetzen; oder die natürliche Folge wäre gewesen, dass er die Helden seines Volkes mit einem armseligen und unwürdigen Triumphe geschmückt hätte. So muste er zwischen einer Menge von Schwierigkeiten, die von verschiedenen Seiten an ihn herantraten, glücklich hindurchzusteuern versuchen.

Wie der Dichter die Ereignisse und Charaktere der Ilias be-

---

1) Vgl. auch Hoffmann Prüfung des von Lachmann über die letzten Gesänge der Ilias gefällten Urtheils. Progr. Lüneburg 1850. S. 1 und 2, während Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. 355 ff. dem Gange und der sittlichen Grundlage des Gedichtes einen tieferen Sinn unterzulegen versucht. Vgl. auch Jacob über Entst. der Ilias u. Odyss. S. 235.

handelt hat, um den überwältigendsten Eindruck von der Grösse seines Haupthelden hervorzubringen, braucht nicht ausführlich nachgewiesen zu werden. Des Achilleus gröster Ruhm ist erstens dadurch gesichert, dass im 9. G. das ganze Heer zu seinen Füssen liegt und von da hinweggestossen wird; und zweitens dadurch, dass, als Achilleus wieder auftritt, dies nicht aus Nachgiebigkeit gegen seine Beleidiger geschieht, sondern unter den brennenden Impulsen seines eigenen Herzens. Prüfen wir jetzt, ob der Dichter, um seinen Hauptzweck völlig zu erreichen, andere ebenfalls wichtige ja unerlässliche Zwecke zu opfern genöthigt gewesen ist. Hat er als Grieche alles gethan, was zur Verherrlichung seines Volkes erforderlich war?

Die Art und Weise, in welcher Homer die allgemeine und insbesondere die militärische Inferiorität der Troer in Vergleich mit den Griechen erkennen lässt, giebt vielleicht den besten Beweis für die schöne und feine Ausübung poetischer Kunst. Nirgends wird uns diese Inferiorität direct versichert, weil eine jede derartige Versicherung den Ruhm der Griechen geschmälert haben würde. Aber durch eine unendlich grosse Zahl kleiner Striche und Züge hat der Dichter seinen Zweck erreicht. Die troischen Erfolge werden immer durch die Mitwirkung übernatürlicher Kräfte bewirkt; die der Griechen nicht selten ohne und bisweilen selbst gegen dieselben (Il. XVI 780). Auch kann es nicht bedeutungslos sein, dass der Dichter Ares und Aphrodite, die beiden troischen Gottheiten,[2]) durch des Diomedes Tapferkeit verwundet vom Schlachtfelde abtreten lässt (Il. V 855—863. 320—366), während er andererseits Sorge trägt, dass die Griechen nicht von den Göttern, welche die blossen nationalen Parteigänger der Troer sind, sondern durch eine höhere Thätigkeit, durch des Zeus göttlichen Rathschluss leiden. Während er ferner die Troer mehr in allgemeinen Zügen darstellt, giebt er den Griechen mit gelegentlicher Ausnahme das ganze Detail solider Ausführung. Bisweilen lässt er auch das griechische Heer von Furcht und Zweifel ergriffen werden; aber er sorgt dafür, dass dieses Gefühl schwindet wie ein augenblicklicher Schatten, der über die Sonne hinzieht (Il. VII 93 ff.). Bisweilen hebt er auch bei den Troern kriegerisches Aussehen rühmend hervor, wie wenn er auf Paris das schöne Gleichnis vom Stallrosse (ἵππος στατός) anwendet (Il.

2) Ilios § 2 und Olympos § 41 und 43.

VI 506—511); aber er vermeidet sorgfältig die eigentlichen Züge eines heroischen Charakters. Er findet so zu sagen die Troer gewöhnlich mit hochtönenden Worten ab und bewahrt fast alle wahren Eigenschaften der Helden für seine Achäer auf. Gleichwol hält er die Troer auf der rechten Höhe, um sie zu würdigen Gegnern der Griechen zu machen. Diesem Zwecke dient abgesehen von dem den Troern verliehenen Beistande der Götter auch die wahrhafte Tapferkeit und Mannhaftigkeit des lykischen Königs und seiner Truppen, für die der Dichter eine unverkennbare Sympathie zeigt.[3])

Die troische Inferiorität zeigt sich übrigens weit mehr auf Seiten der Führer als bei der Masse der Soldaten. Zwischen den gemeinen Kriegern auf beiden Seiten zeigt Homer keinen grossen Contrast. Dies steht in völliger Uebereinstimmung mit jener früheren Beobachtung, dass die Reihen der Gemeinen im beiderseitigen Heere aus verwandten und zwar pelasgischen Stämmen gebildet zu sein scheinen.[4]) Bisweilen verläuft der Kampf auf beiden Seiten mit gleichem Erfolge (Il. XI 67—83); Ueberlegenheit wird je nach den Erfordernissen des Gedichtes bald den Griechen (Il. XI 90), bald den Troern (Il. VIII 336. XVI 569. XVII 596) zugeschrieben. Aber eine starke Eifersucht im Interesse seines Vaterlandes ist dennoch das im Geiste des Dichters herrschende Gefühl.

Wenn die Troer die Griechen in dio Flucht schlagen, so finden wir gewöhnlich in mehr oder weniger allgemeinen Ausdrücken angedeutet, dass eine göttliche Thätigkeit sie anfeuerte. Die feindlichen Waffen werden oftmals zu Gunsten der Griechen zurückgedrängt, aber nur in einem Falle haben die Griechen von einem durch die Götter dem Feinde eingejagten Schrecken entschiedenen Vortheil (Il. XVI 656 ff.). Mit vieler Kunst deutet auch der Dichter an, dass selbst die grosse Masse der troischen Krieger hinter den griechischen etwas zurückstand. Man beachte nur die Gleichnisse Il. IV 422—438. Während ferner im 5. G. erwähnt wird, dass Apollon, Ares und Eris die Troer anfeuerten, wird in kunstvollem Contraste hinzugefügt, dass die Griechen in den Ermahnungen der beiden Aias, des Odysseus und Diomedes hinreichende Anregung fanden (517—520). Als

3) Achaeis § 10.
4) Achaeis § 11 und 23.

Hektor nach seinem Kampfe mit Aias zu seinen Kameraden zurückkehrt, hören wir, dass sie sich über seine sichere Rückkehr freuen, *ἀελπτέοντες σόον εἶναι*. Die Griechen dagegen führen Aias *κεχαρηότα νίκῃ* zu Agamemnon ohne besondere Dankbarkeit zu empfinden (Il. VII 307—312), offenbar aus keinem anderen Grunde als weil sie für ihren Aias nicht gefürchtet hatten. Der Kampf blieb freilich trotz des Aias Ueberlegenheit unentschieden, aber nicht sowol um Hektors willen als für die Zwecke des Gedichtes, da Hektor noch dem Achilleus auf dem Schlachtfelde begegnen muste und dieser an Ruhm eingebüsst haben würde, wenn er es mit einem schon von einem anderen entschieden besiegten Gegner zu thun gehabt hätte. Das Problem des Dichters in diesem Falle war, Aias zum Sieger zu machen, aber so dass Hektor nicht geradezu besiegt wurde.

Was die Führer des griechischen Heeres anbetrifft, so hat Homer ihnen eine ausserordentliche militärische und intellectuelle[5]) Ueberlegenheit verliehen. Ein Verzeichnis der auf beiden Seiten getödteten wichtigen Personen[6]) würde am besten die Geringfügigkeit der troischen Kriegsthaten und die Grösse der von ihren Gegnern selbst zu einer Zeit, wo Achilleus sich fern hielt, angegerichteten Niederlagen zeigen können. Kein griechischer Führer ersten oder selbst zweiten Ranges wird in offenem Kampfe getödtet. Tlepolemos, der von Sarpedon getödtet wird (Il. V 655 ff.), gehört weder dem ersten noch dem zweiten Range an. Patroklos aber wird getödtet, nachdem er von Apollon entwaffnet ist (Il. XVI 783 ff.), und Hektors That (805 ff.) wird dadurch mit unauslöschlicher Schande bedeckt. Ueberhaupt führt Hektor nie eine That von bedeutendem Erfolge im Felde aus; wiewol nur Achilleus vergönnt ist ihn vollständig zu besiegen, so ist er doch dem Diomedes und Aias, die nach Achilleus die erste Stelle einnehmen (Il. H 768. vgl. Il. V 414), nicht gewachsen. Selbst mit Agamemnon zu kämpfen wird Hektor durch Zeus gewarnt (Il. XI

5) Ilios § 18.

6) Ein solches Verzeichnis findet sich bei von Hahn Aphorismen über den Bau der Ilias und Odyssee. Jena 1856. S. 68 ff. und S. 79, wo die Zahl der von den griechischen Führern erlegten troischen Helden auf 189 und die der Griechen auf 53 angegeben wird; vgl. auch S. 83: „von den 17 Achäerführern des Schiffskataloges, welche im Verzeichnis der Matadors figurieren, fällt keiner; von den sechs Troerchefs gleicher Kategorie fallen vier, Hektor, Sarpedon, Akamas und Piroos."

186 ff.) und er folgt dem Rathe desselben. Von den troischen Führern dagegen wird ein grosser Theil getödtet; Glaukos, Aeneias, Deiphobos und Polydamas sind die wichtigsten, welche am Leben bleiben. Auch wird keinem hervorragenden Troer je gestattet eigentlichen Heroismus zu zeigen ausser unter Umständen, wo auf Erfolg nicht zu hoffen ist. Demgemäss hat Homer den Hektor erst in seinem letzten Kampfe, als sein Untergang gewis ist, mit wahrer heroischer Grösse ausgestattet. Alle Verwundungen namhafter griechischer Helden sind ferner nicht von Ursachen herzuleiten, welche persönliche Tapferkeit bei ihren Gegnern voraussetzen lassen (von den Pfeilen des Pandaros Il. IV 105 ff. 140, oder dem Lanzenstich eines untergeordneten aber verzweifelnden Troers wie Sokos oder Koon Il. XI 252. 437). Aber durch diese unedlen Wunden, die manchen Führern, selbst den drei grossen Helden Agamemnon (Il. XI 252) Diomedes (377) Odysseus (436—438) beigebracht wurden, würden nach der Auffassung des Gedichtes die Griechen nimmermehr zu ihren Schiffen zurückgetrieben sein.

§. 2. Widerstreitende Erfordernisse im Plane der Ilias.

Wenn Heyne behauptet, des Dichters Absicht in der Darstellung des Unglücks der Griechen sei gewesen, *ut per eas Achillis virtus insigniatur, quippe qua destituti Achivi succumbunt, eadem reddita vincunt* (Exc. II ad Il. XXIV); so ist dies eine unrichtige Darstellung des Falles. Homer hat nicht die Griechen mit Achilleus als den Troern überlegen und die Griechen ohne Achilleus als den Troern nicht gewachsen dargestellt.[7] Das würde ein gewöhnlicher Künstler gethan haben, dessen Geist zur Zeit nur eine Idee festhalten konnte; ja es war schwer zu vermeiden, da es für Homers Zweck wesentlich war, dass die Rache des Achilleus völlig gesättigt wurde; und dies war nur durch das äusserste Unglück der Griechen möglich. Dieses Unglück hatte er auszuführen und doch hatte er auch zu derselben Zeit den Griechen eine Ueberlegenheit in kriegerischer Tüchtigkeit zu verleihen. Wie er das letztere bewirkt hat, haben wir bereits gesehen. Wie hat er das erstere ausgeführt? Theils dadurch, dass

7) Hierüber vergleiche auch Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 361.

durch Fürsprache der Thetis die Theilnahme des olympischen Hofes für Achilleus erweckt wird und in Folge davon der göttliche Beistand sich eine Zeit lang der troischen Seite zuneigt; theils durch eine geschickte Anwendung der Kriegsvorfälle, indem er den Troern eine Ueberlegenheit in der damals verhältnismässig unnoblen Kunst[8]) des Bogenschiessens zuweist. So lässt er die Griechen trotz ihrer militärischen Ueberlegenheit überwunden werden, und dadurch dass sie überwunden werden befriedigt er die Erfordernisse seines Planes.

Homers Genie in geschickter Verwendung widerstreitender Anforderungan zeigt sich noch in einem anderen Puncte. Die Gesandtschaft im 9. G. dient sicherlich zur Verherrlichung des Achilleus, aber sie trägt auch dazu bei Griechenland zu verherrlichen. Des Achilleus Entfernung vom Kriegsschauplatze wurde sofort als ein grosser Schlag gefühlt und wirkte auf die ganze Stimmung des Heeres. Das zeigt sich in der Sehnsucht nach der Heimat in der 2. Agora (2. G.); in Nestors Vorschlage (Il. II 360—368); in der Schlaffheit verschiedener Führer während des Rundganges des Agamemnon (4. G.); in der Il. IV 223 gegebenen Aeusserung; endlich in dem momentanen Widerstreben der griechischen Helden mit Hektor zu kämpfen (Il. VII 93). Alles dieses ist durchaus natürlich. Da sie sich bisher auf eine Stütze gelehnt hatten, so waren sie sich ihrer eigenen innewohnenden Kraft nicht sogleich bewust und musten erst mit Mühe sich selber zu vertrauen lernen. Nach dem ersten Gefühle ihrer Schwäche fassten sie daher den Gedanken eine Mauer aufzuführen. Sie waren noch nicht eigentlich besiegt, aber ihre Feinde hatten gelernt ihnen die Stirn zu bieten; ihre Stellnng war nicht mehr was sie gewesen war, als Hektor nicht weiter als bis zum Feigenbaum ganz in der Nähe des Skäischen Thores vorzudringen wagte (Il. IX 353 ff.).[9]) Ausserdem verhindert Zeus, als er sieht, dass die Richtung der Ereignisse dem Achilleus nicht einen so raschen und entscheidenden Triumph verlich, die den Griechen freundlichen Gottheiten sich einzumischen, während er selbst die Griechen durch seine Wetter schreckt (Il. VIII 75). Sie fühlen sich dadurch eine Stufe tiefer in ihrer Schwäche herabgedrückt. Was war natürlicher, als dass sie sich an Achil-

8) Nägelsbach hom. Theol. S. 305 Anm. der Ausg. v. Autenrieth.
9) Vgl. auch Il. XV 722 f. XI 104—106. XXI 135—138.

leus wandten und seine Stimmung gegen sie erprobten? Dies wird im 9. G. ausgeführt. Dann werden sie zum ersten Male mit der ganzen Furchtbarkeit seines gesteigerten Grolles bekannt. Diese Erfahrung belehrt sie, dass sie handeln oder sterben müssen. Nachdem so die Brücke hinter ihnen abgebrochen ist, müssen sie sich auf sich selbst verlassen. Der echt ritterliche Diomedes wird der Wortführer für diese Stimmung (Il. IX 697—709). Dann erst erkennen die Griechen ihre Lage und setzen ihre Hoffnung nicht mehr auf Achilleus, sondern auf sich selbst. Daher die grosse Entfaltung ihrer Energie im 11. G.,[10]) welche beweist, dass die Troer trotz des Achilleus Abwesenheit in gleichem Kampfe keine Hoffnung hatten, so dass das Mittel der Verwundung der vornehmsten Führer ausser Aias zur Erreichung der erforderlichen Höhe des Unglücks[11]) durchaus erforderlich ist. Dies scheint also eine in ihrer Natürlichkeit wie in ihrer Kunst gleich vortreffliche Anordnung zu sein.

Aber zuerst kommt nach der grossen Abweisung die Versuchsanstrengung ihrer Mittel in der Doloneia.

§. 3. Die Doloneia.

Denen, die in der Doloneia den Mangel eines Zweckes beklagen,[12]) ist zu erwidern: erstens dass sie abgesehen von ihrer Bedeutung als die den Umständen nach geeignetste Kriegsoperation in den Gang der Handlung, die ohne dieselbe in eine gewisse schläfrige Einförmigkeit verfallen sein würde, eine bemerkenswerthe Abwechslung bringt; denn an die Stelle der Kraft tritt eine Kriegslist, und ein nächtliches Abenteuer an die Stelle der Kämpfe bei Tage. Aber das ist nicht alles. Die Dolonie ist vorzugsweise die Aristie des Odysseus. Seine ausgezeichnete Rolle

10) die psychologisch durchaus gerechtfertigt ist. Vgl. Bäumlein Philol. XI S. 426. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 375.

11) Ausführlicher über die „vier Stadien des Griechenheeres" Nitzsch Sagenp. S. 240—245. Beitr zur Gesch. der ep. Poes. S. 358.

12) Mit Ausnahme von Bäumlein (Z. f. Alterth. 1848 S. 341—343. vgl. Philol. XI S. 426) wird die Doloneia selbst von Vertretern der Einheits-Partei für ein selbständiges Stück gehalten, das in sehr schwachem organischem Zusammenhange mit den übrigen Theilen des Gedichtes stehe. Nitzsch Sagenp. S. 224—226. Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 378. Anm. 90.



im 2. G. ist eine rein politische und hat mit seinen kriegerischen Eigenschaften nichts zu thun. Seine sonstigen Kriegsthaten sind untergeordneter Art und finden sich hie und da zerstreut. Ihm einen grossen Antheil an den Operationen auf dem Schlachtfelde zuzuweisen wäre eine viel weniger geeignete Vorbereitung auf sein Auftreten in der Odyssee gewesen, als die Ilias jetzt gewährt; und die Gleichförmigkeit seiner Thaten mit den Aristeien der anderen grossen Führer würde auch etwas bedenkliches gehabt haben. Kriegerische Auszeichnung lag aber in Homers Zeit auf zwei grossen Gebieten, dem der μάχη und des λόχος.[13] Letzterem gehört das nächtliche Abenteuer an; hier fanden des Odysseus ausgezeichnete Eigenschaften, sein Selbstvertrauen, seine Geistesgegenwart und sein erfinderischer Geist freien Spielraum. So ist denn auch Diomedes in der Dolonie gleichsam nur das Schwert in der Hand des Odysseus,[14] der die Operationen leitet und der, wenn er es wie beim Morde des Dolon für nöthig erachtet, seinen tapferen Kriegsgefährten beherrscht. In diesem Gesichtspuncte betrachtet füllt die Dolonie auch eine Lücke aus, die sonst in dem Gedichte entstanden sein würde. Man beachte nur die Genauigkeit, mit welcher den einzelnen Führern ihre Theilnahme an der Handlung des Gedichtes zugewiesen ist. Nestor hat als der allgemeine Rathgeber seinen Platz für sich.[15] Aias, Diomedes, Agamemnon, Menelaos, selbst der schon bejahrte Idomeneus treten ein jeder in verschiedenen Zeiten des Gedichtes in den Vordergrund der Handlung. Selbst die Zwischenräume zwischen ihrem Auftreten sind so weit wie möglich gehalten; Diomedes im 5. und 11. G., Aias im 7. G., Agamemnon im 11. G., Idomeneus im 13. G., Menelaos im 17. G.[16] Aias zeichnet sich durch blosse Kraft aus; Diomedes ist der Ritter ohne Furcht und

13) Agora §. 18.

14) Hierüber vergleiche auch Jacob Entstehung d. Ilias S. 237 u. 238.

15) Sehr schöne Bemerkungen über Nestor als den begabtesten Gehülfen für den des verständigen Beirathes so bedürftigen Agamemnon s. bei Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 370 f. 372 Anm. 83.

16) Vgl. auch die Darlegung bei Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 352. Derselbe handelt auch ausführlich S. 380 ff. über die Aristeien des Agamemnon, Diomedes, Menelaos und die Verwebung derselben. Ueber kleinere Aristeien des Odysseus (Schol. A. 314) Il. XI 312—327, des Teukros Il. VIII 278—334, des Meriones, Antilochos, Menelaos Il. XIII 517—659 vgl. Nitzsch a. a. O. S. 392.

Tadel;[17]) Agamemnons Würde als eines Kriegers[18]) wird, ohne dass er mit den beiden noch grösseren Helden in Rivalität gesetzt wird, dadurch aufrecht erhalten, dass Hektor den Rath erhält den Kampf mit ihm nicht zu wagen (Il. XI 186 ff.). Für Menelaos, der in blosser Kraft untergeordnet, aber mit einem eben so tapferen als edlen Geiste ausgestattet ist, ist dadurch Sorge getragen, dass er nur mit geeigneten Gegnern zusammengeführt wird; das nämliche gilt auch für Idomeneus. Für Patroklos hat Homers erfinderischer Geist eine Auszeichnung gesichert, welche die der anderen nicht beeinträchtigt und gleichwol durch keinen von ihnen verdunkelt wird. Er schlägt die Troer in die Flucht; er tödtet Sarpedon; er selbst fällt nur durch schlechtes Spiel. Aber mit der grösten Sorgfalt hat Homer über den Charakter seines Haupthelden gewacht. Er erhebt ihn dadurch dass er zunächst die Grössen zweiten Ranges erhöht, über die er ihn alsdann hoch emporragen lässt. Daher lässt Homer den Patroklos von Hektor zwar getödtet, aber nicht überwunden werden.

Im ganzen hatte also der Dichter eine Mannigfaltigkeit von Puncten gleichmässig zu berücksichtigen: zunächst und vor allem das Verhältnis des Achilleus zu den anderen Personen des Gedichtes auf beiden streitenden Parteien; sodann hatte er die Gruppierung der anderen ausgezeichneten griechischen Helden um Achilleus, ihre Beziehungen zu einander und zu Achilleus zu berücksichtigen; endlich muste er Hektor und die Troer so hoch erheben, dass es die Krone der Thaten des Achilleus war Hektors Sieger zu sein; und doch muste er sie auch in solcher Höhe halten, dass sie von den Figuren seiner nationalen Helden wie Odysseus, Diomedes, Aias, Agamemnon nicht zu sehr abstachen. Wie Zeus auf dem Ida (Il. XVI 644) hat Homer von keinem dieser Puncte sein helles und wachsames Auge je abgewandt; für alle hat er in eben so überlegter wie geschickter Weise gesorgt.

§. 4. Der Plan der Ilias in Beziehung auf die vergeltende Gerechtigkeit.

Wir können jenen grossen Unterschied nicht einräumen, welcher zwischen Ilias und Odyssee rücksichtlich der Art, wie in

17) Der Held der Kampflust Il. VII 400. VIII 91. 99 ff. 169 f. IX 31. XIV 128 f.

18) Sonst erscheint er vorzüglich in der Würde des Anführers Il. II

jedem dieser beiden Gedichte der Idee einer vergeltenden Gerechtigkeit genüge geleistet sei, oftmals gezogen worden ist. In jedem der beiden Gedichte führt Homer vor allem einen auserkorenen menschlichen Charakter in reichster Entwicklung vor.[19] Aber Mannigfaltigkeit ist der vorherrschende Charakter der einen, Grossartigkeit der der anderen Epopöe. Die orkanartigen Kräfte, welche in dem Charakter des Achilleus in Ueberfluss vorhanden sind, haben eine grössere Zahl von Abweichungen vom Pfade der Weisheit in ihrem Gefolge. Aber es fehlt nicht an einer nach Gebühr vergeltenden Gerechtigkeit. Odysseus hat sich nach einem langen Laufe einer strengen mit Geduld ertragenen Schule des Unglücks ein ruhiges Alter und einen ruhigen Tod auf seinem unfruchtbaren aber geliebten Ithaka gesichert. Achilleus andererseits ist mit glänzenden Gaben überladen; aber es fehlt das Centrum; er hat nicht dieselbe unfehlbare Solidität moralischen Gleichgewichts. Ritterlich, gerecht, grossmüthig, feingebildet kann ihn Beleidigung zu einem Extreme des Stolzes und der Heftigkeit fortreissen, die strenge Strafe hervorrufen.[20] Daher kommt es, dass während das Unglück des Odysseus der Weg zum Frieden ist, der erhabene Ruhm des Achilleus von einer Reihe furchtbarer Kämpfe begleitet ist. In dem einen wie in dem anderen Falle ist das Gleichgewicht der moralischen Ordnung aufrecht erhalten, und jene Erinys, die in so vielen Stellen der Gedichte im kleinen auftritt, um die ewigen Gesetze zu vertheidigen, sie herrscht auch über die allgemeine Handlung eines jeden der beiden Gedichte.[21]

Vergeltende Gerechtigkeit folgt dem Achilleus auf jedem Stadium. Man betrachte ihn nur, wie er im 9. Gesange sich zeigt, auf dem Gipfel seines Stolzes. Nicht in einer leichten und fröhlichen Weise weist er die Gesandten von sich (Il. IX 646 ff.). Selbst durch die unbezwingliche Neugierde, die ihn treibt auf das Schiff zu steigen und den Patroklos auf Erkundigung über den Verlauf des Kampfes auszusenden, hat Homer gezeigt, wie

---

371—374. IV 223 ff. 257 ff. 336. 340. 359 ff. 370 f. 400 ff. Vgl. die Aeusserungen des Diomedes Il. IV 415 ff. VIII 278. 286—291.

19) Vgl. auch Nitzsch Sagenp. S. 265—271 und Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 357—360.

20) Ueber das zur Selbstsucht sich steigernde Selbstgefühl des Achilleus vgl. auch Autenrieth in Nägelsbachs hom. Theol. S. 313 Anm.

21) Vgl. auch Nägelsbach hom. Theol. VI 22.

falsch jeder Schein des Friedens war, den er gerade jetzt auf seiner schwindelnden Höhe geniessen konnte.

Der Feind dringt durch die Mauern; die Schiffe werden erreicht; das Feuer wird geschleudert und das erste griechische Schiff brennt. Achilleus darf seinem Worte nicht untreu werden; aber seine Rastlosigkeit sinnet nun auf ein Mittel, die Aussendung des Patroklos. Zugleich nimmt er alle Vorsicht, die menschlicher Scharfsinn nehmen kann; er kleidet seinen Freund in seine eigene Rüstung, ermahnt die Myrmidonen ihm zu helfen, prägt ihm vor allen ein sich auf die Defensive zu beschränken und die Troer, wenn sie zurückgeschlagen, nicht bis zu ihrer Stadt zu verfolgen (Il. XVI 48—90). Die Folge aber ist, dass das Unglück, welches er auf seine Landsleute herabgewünscht hatte, den Tod des Mannes herbeiführte, den er mehr liebte als sich selbst.[22])

Und warum starb Patroklos? Nicht hatte Achilleus ihn unvorsichtig Gefahren ausgesetzt, die über seine Kraft hinausgiengen. Er war hinlänglich im Stande es mit Hektor aufzunehmen. Aber Achilleus hatte ihm eingeschärft nur bei den Schiffen zu kämpfen, damit nicht eine Gottheit gegen ihn Partei nehme (Il. XVI 93). Patroklos gehorchte nicht und — fiel. Wie Achilleus sich geweigert hatte den Gesetzen der Weisheit zu folgen, so sollten sie, als er ihnen vorsichtig folgte, die Rettung seines Freundes dennoch nicht bewirken. Der Himmel focht gegen Patroklos; Zeus lockte ihn von den Schiffen, indem er Hektor nach der Stadt zu fliehen veranlasste; und des Achilleus Rathschlag wurde zu nichte gemacht, wie er die Rathschläge anderer zu nichte gemacht hatte; der Pfeil war abgeflogen, der seine Seele bis in ihr innerstes Leben durchbohren sollte.[23])

So wurde sein stolzer Wille verurtheilt zu leiden. Auf das Leiden folgt die Versöhnung und der Höhepunct seines Ruhmes und seiner Rache in dem Tode des Hektor. Aber von einem Excesse des Gefühles ist er nur zu einem anderen übergegangen, aus dem übermässigen Rachegefühl gegen die Griechen in ein übermässiges Rachegefühl gegen Hektor. Die Verstümmlung und Entehrung des Leichnams seines getödteten Feindes werden nun

22) „Tragisch und charakteristisch für seine Ehrsucht zugleich,“ denn durch die dem Freunde gegebene Vorschrift wahrt er sich die grössere Ehre. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 359.

23) Ueber den tragischen Patroklos und den besonders tragischen Achilleus vgl. auch Nitzsch Sagenp. S. 248—259.

ein zweites Idol, das die Tiefe seiner Leidenschaft aufregt und seinen Geist vom rechten Wege abführt. Indem er so den ewigen Gesetzen seine alte Schuld abträgt, hat er schon eine neue auf sich geladen. Wieder muss sein stolzer Wille sich beugen lernen. Daher die Nothwendigkeit des 24. Gesanges mit seiner schönen Maschinerie (*Granville Penn, Examin. of the Primary argument of the Iliad.* 1821. S. 241—273). Achilleus muss sein sehnsüchtiges Verlangen, die Ausübung seiner Rache an einem entseelten Leichname, aufgeben. In diesem wie in dem ersteren Falle wird er durch das Medium seiner zarteren Gemüthsbewegungen bezwungen; in beiden Fällen wird die moralische Weltordnung wiederhergestellt. Die Griechen setzen ihren gerechten Krieg fort; die von der Natur auferlegte Achtung wird den Ueberbleibseln des Hektor in gebührender Weise erwiesen, und das Gedicht schliesst mit dem Verse, der uns versichert, dass diese Pflicht nach Gebühr und in Frieden erfüllt wurde.

So betrachtet zeigt der Plan der Ilias genug Schönheit, Ordnung und Structur, nicht nur um die Annahme ihrer Einheit aufrecht zu erhalten, sondern auch um der Existenz eines persönlichen und individuellen Dichtergeistes ein unabhängiges Zeugnis auszustellen.

Zweites Kapitel.

Homers Sinn für Schönheit.

§. 1. Die Idee der Schönheit an der dardanischen Königsfamilie nachgewiesen.

Die Idee der Schönheit, namentlich insofern sie sich in der menschlichen Gestalt offenbart, und wiederum die φθορά oder Verdunkelung dieser Idee haben eine jede ihren besonderen Verlauf und ihre Geschichte in der Religion und den Sitten der Griechen wie in ihrer Kunst. Die Auffassung der Schönheit als eines reinen und wundervollen, fast dem Göttlichen verwandten Wesens, das vom Himmel hergeleitet beständig und freiwillig zu seinem Ausgangspuncte zurückzukehren strebt, ist in der homerischen Dichtung eine hervorragende und mächtige. Aber gleich-

wol ist es sehr bemerkenswerth, dass selbst in Homers Zeit die Volkstradition, welche die Schönheit zu ihrem Gegenstande hat, von jener erhabenen Höhe herabzusteigen bereits den Anfang gemacht hat. Das zeigt z. B. die höchst überraschende Reihe von Traditionen aus dem Kreise der dardanischen Königsfamilie, welche in den homerischen Gedichten erwähnt sind. Jene Familie scheint persönliche Schönheit fast als ein unveräusserliches Erbgut besessen zu haben. Nicht nur Hektor (Il. XXII 370), Deiphobos (Il. XII 94. Od. IV 276), Aeneias (Il. II 820. XII 98) und Paris,[1]) Laodike (Il. III 124) und Kassandra (Il. XIII 365) besassen diesen Vorzug; sondern auch Priamos war selbst in seinem hohen Alter und in seiner tiefen Betrübnis göttlich schön (Il. XXIV 483. 631 f.).

Die Reihe der Traditionen in der dardanischen Königsfamilie gewährt uns die beste Erläuterung jener Idee der Schönheit als eines Wesens, welches in Folge eines inneren Gesetzes zu einem himmlischen Leben stets sich zu erheben strebt. Wir haben vier dieser Traditionen, und während wir von der älteren zu der jüngeren vorschreiten, verlieren wir bei jedem Schritte, den wir machen, ein Bruchstück der ersten ätherischen Reinheit. Die erste ist die Versetzung des Ganymedes in den Olympos, nach der in späteren Zeiten herrschenden Gestalt der Sage „der Raub des Ganymedes“ genannt, was jedoch für die homerische Form der Sage nicht angemessen ist. Bei ihm ist die Erzählung von Ganymedes die einfachste und vollkommenste Bestätigung des Satzes, dass die Schönheit, himmlisch in ihrem Ursprunge, auch ihrer Bestimmung nach himmlisch ist, und dass die im Himmel geborene und für den Himmel bestimmte auf ihrer irdischen Laufbahn nicht befleckt werden soll. Drei Söhne, sagt Homer, waren dem Tros geboren: Ilos war einer, Assarakos der andere; und der dritte war Ganymedes, nach Il. XX 233—235,

ὃς δὴ κάλλιστος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων·
τὸν καὶ ἀνηρείψαντο θεοὶ Διὶ οἰνοχοεύειν
κάλλεος εἵνεκα οἷο, ἵν' ἀθανάτοισι μετείη.

Der Inhalt dieser Erzählung ist von hohem Interesse. Die anderen Söhne wuchsen auf und wurden Könige; Ganymedes aber wurde zu jener Sphäre emporgehoben, welche die eigentliche Heimat alles Schönen und Guten ist.

1) S. unten § 2.

Wie bald aber diese schöne und erhabene Auffassung von ihrer Höhe herabstieg, zeigt Euripides, der Ganymedes zu *Διὸς λέκτρων τρύφημα φίλον* macht (Iph. Aul. 1050 der Nauckschen Ausg.)

Nach der Sage von Ganymedes folgt die über Tithonos, Sohn des Laomedon (Il. XX 237), der wegen seiner Schönheit nicht von den Göttern im allgemeinen, sondern von Eos emporgehoben wurde und zwar um ihr erlauchter Gemahl zu werden;[2]) und in dieser Eigenschaft blieb er in den oberen Regionen (Il. XI 1. Od. V 1). Das ist schon ein kleiner Schritt abwärts von der Idealität der ersten Sage. Aber noch weiter entfernt sich die dritte Tradition. Nach dieser ist Aeneias der Sohn der Aphrodite und des Anchises (Il. II 820. V 247. XX 208). Das Verhältnis der beiden letztgenannten zu einander ist aber keineswegs das einer Ehegenossin zu ihrem ehelichen Gemahl. Einzelheiten dieser Erzählung gewährt der Hymnos auf Aphrodite (45—80), der vielleicht um so bereitwilliger Homer zugeschrieben wurde, weil man in ihm eine ursprüngliche Form der Sage zu erkennen glaubte.

Der nächste Fall ist aber der bedeutendste von allen. Er betrifft die bekannte Sage von dem Urtheile des Paris und dem Raube der Helena. Freilich erzählt der Dichter nichts von dem dem Paris gemachten Versprechen; aber er erwähnt den Streit der Göttinnen und belehrt uns, dass Aphrodite den Sieg davon trug (Il. XXIV 25. 29 u. a.),[3]) lässt Paris sich ihrer Gunst rühmen und Aphrodite selbst ihre Zuneigung für Helena kund geben (Il. III 64. 440. 415). Die Leidenschaft aber, die Aphrodite dem Paris einflösste, bezeichnet der Dichter als *μαχλοσύνην ἀλεγεινήν* (Il. XXIV 30).

So ist die chronologische Reihenfolge dieser Sagen zugleich die des schrittweisen Ueberganges von der Unschuld zum Laster.

§. 2. Die Schönheit in der menschlichen Gestalt.

Die Stärke und Reinheit des Schönheitssinnes in Homer lässt sich zunächst in seiner Auffassung der menschlichen Schönheit

2) Memnon, der Sohn dieser Ehe, ist nach Od XI 522 ebenfalls durch Schönheit ausgezeichnet.

3) Die schon von den Alten für unecht gehaltenen Verse Il. XXIV 28 und 29, welche sich auf den Streit der Göttinnen beziehen, werden auch von Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 202 als solche anerkannt.

wahrnehmen. Da der Dichter hier wie auch sonst nicht in ausführlichen Darlegungen und sorgfältigen Schilderungen sich zu ergehen pflegt; so müssen wir in der gewöhnlichen Weise zu secundären Beweismitteln unsere Zuflucht nehmen. Diese sind aber um so stärker, weil sie zeigen, dass wir es nicht mit einer blossen Meinung des Dichters, sondern mit einer Gesinnung, einer herrschenden Gemüthsrichtung und Gewohnheit desselben zu thun haben, welche des Dichters ganze Natur durchdrungen haben.

Was die in der menschlichen Gestalt sich offenbarende Schönheit anbetrifft, so müssen wir beachten, welchen Personen der Dichter und in welchem Grade er ihnen Schönheit beilegt und inwieweit er der Schönheit einen Anspruch auf Berühmtheit in Fällen verleiht, wo eine sonstige Auszeichnung nicht nachgewiesen werden kann.

Homer legt persönliche Schönheit niemals einer Person bei, die moralisch hassenswerth ist. Thersites ist mit jeder Art Hässlichkeit bekleidet,[4]) und in der Beschreibung der zwölf schamlosen Frauen unter den 50 Dienerinnen des Odysseus ist kaum ein Wort zu finden, welches auf Schönheit deutet (Od. XXII 424—473). Melantho, die schlimmste von allen, ist freilich *καλλιπάρῃος* genannt (Od. XVIII 321—325); aber wahrscheinlich folgte Homer hierin einer localen Ueberlieferung. Denn wäre sie eine Schöpfung seiner Phantasie gewesen, so hätte er sie sicherlich nicht zur Tochter des alten und treuen Dolios gemacht, der mit seinen sechs Söhnen für Odysseus Waffen trug (Od. XXIV 496).[5]) Auch die Schönheit des Paris war ohne Zweifel ein untrennbarer Bestandtheil der troischen Ueberlieferung. Aber es verdient bemerkt zu werden, wie wenig dieselbe in den Vordergrund gestellt wird. Wo er schön genannt wird, geschieht es in Form des Vorwurfs und des Sarkasmus (Il. III 39 *Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε*). Die einzige Stelle, in der seine schöne Erscheinung beschrieben wird, kommt aus dem Munde der Aphrodite (Il. III 391), die Homer nie etwas sagen oder thun lässt, was er mit günstigen Augen betrachtet wissen will.[6]) Wo aber Homer genöthigt ist, die imposante Erscheinung des Paris in Scene zu

---

4) Agora § 15.

5) Auch Dolios scheint nach dem Namen des treuen Dieners zu schliessen keine Erfindung des Dichters zu sein. Anders urtheilt Ameis zu ω 222.

6) Olympos § 43.

setzen, um dadurch den Contrast zu seiner Feigheit zu erhöhen, beschreibt er uns nur seine Rüstung (Il. III 16 ff.). Am Ende des 6. Gesanges der Ilias, wo Paris in glänzender Rüstung von neuem auftritt, verwendet der Dichter auf ihn eines der glänzendsten Gleichnisse (Il. VI 506—511). Aber es ist einigermaassen auffallend, dass er dasselbe Gleichnis auch auf Hektor anwendet (Il. XV 263). Man darf annehmen, dass eine besondere Absicht dahinter verborgen liege. Möglicherweise misgönnte der Dichter dem verächtlichen Paris die ausschliessliche Anwendung eines so glänzenden Gleichnisses. Ausserdem ist das Gleichnis dem Hektor ohne Zusatz verliehen; denn der Dichter fährt gleich fort:

ὣς Ἕκτωρ λαιψηρὰ πόδας καὶ γούνατ' ἐνώμα.

Aber wo er es auf Paris anwendet, fügt er gleich nach dem Schlusse des Bildes (Il. VI 512) hinzu:

ὣς υἱὸς Πριάμοιο Πάρις κατὰ Περγάμου ἄκρης,
τεύχεσι παμφαίνων ὥς τ' ἠλέκτωρ, ἐβεβήκειν.

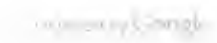
Ἠλέκτωρ wird gewöhnlich für gleichbedeutend mit ἠλέκτωρ Ὑπερίων (Il. XIX 398) genommen. Letzteres hat Homer als Gleichnis für Achilleus gebraucht, und es ist nicht Homers Weise, dasselbe Gleichnis für einen Troer und vollends für den troischen Paris zu verwenden. Wenn aber ἠλέκτωρ so viel bedeutet wie ἀλέκτωρ,[7]) so hat der Dichter durch die Einführung des stolzierenden Hahnes die Wirkung des edlen Bildes vom Stallrosse vermuthlich etwas abschwächen wollen.[8])

Achilleus, der tapferste und stärkste im Heere der Griechen, ist auch der schönste; und der Dichter hat die stärksten Ausdrücke gebraucht um den Eindruck zu schildern, den die Erscheinung desselben auf Priamos inmitten seiner tiefen Betrübnis machte (Il. XXIV 629). Vielleicht hätte kein anderer Dichter gewagt, die höchste Schönheit mit einer fast übermenschlichen Kraft und Gestalt zu vereinigen. Aber Achilleus, das Ideal eines Mannes, durfte keinen menschlichen Vorzug entbehren. Des Achilleus Schönheit ist das eigentliche Gegenstück zu der Hässlichkeit und Misgestalt des Thersites.[8a]) Auch Odysseus durfte keine Auszeich-

7) Vgl. Döderlein hom. Gl. III S. 85 und G. Curtius gr. Etym. I S. 107.

8) Nach Nitzsch Sagenp. S. 157 f. ermangelt gerade umgekehrt die Uebertragung des Bildes auf Hektor der Wahrheit und Angemessenheit. Vgl. auch Faesi zu Il. XV 263.

8a) Agora § 15 Anm. 99.



nung der menschlichen Natur fehlen; auch er ist schön (Od. XIII 430—433). Von bemerkenswerther Schönheit ist auch Agamemnon; aber ganz seinem Amte und seiner Stellung gemäss besitzt er die Art der Schönheit, die am meisten Würde in sich hat (Il. III 169). Nicht bei allen Helden hebt indessen Homer ihre Schönheit besonders hervor. Dieselbe wird z. B. dem Diomedes nie ausdrücklich beigelegt; wol aber dem Aias (Od. XI 469). Das ist vielleicht geschehen, weil Diomedes dem Aias in Ritterlichkeit gleich steht, während er ihn durch geistige Begabung weit übertrifft.[9])

Wie mit Individuen so verfährt Homer auch mit den Massen. Homer hat übrigens eine geringere Classe von Epitheten für die Troer als für die Griechen und gestattet ihnen nicht dieselben nationalen Bezeichnungen. Individuelle Schönheit ist auf beiden Seiten auf Männer höheren Ranges beschränkt; aber kein Troer, so schön er auch sei, selbst nicht Euphorbos (Il. XVII 51 ff.), ist jemals mit dem Epitheton *ξανθός* beehrt.[10]) Während er ferner den Troern als Masse niemals ein Schönheits-Epitheton giebt, hat er den Griechen als Masse etliche Male derartige Beiwörter verliehen, wie *κάρη κομόωντες, ἑλίκωπες* und *εἶδος ἀγητοί* (Il. V 787. VIII 228).

Für die Frage, inwiefern Homer den Vorzug der Schönheit solchen Personen verleiht, die auf andere Vorzüge keinen Anspruch machen können, ist die Stelle des Kataloges, in welcher Nireus verherrlicht wird, von Wichtigkeit. Die fünf Verse Il. II 671—675 bilden die umfangreichste persönliche Beschreibung im ganzen Kataloge; und doch sind sie einem Manne gewidmet, von dem uns gesagt wird, dass er arm war und nur ein kleines Gefolge hatte. 1. Er hatte nur 3 Schiffe; kein anderer Führer hatte so wenige. Die nächst kleinste Zahl sind die 7 Schiffe des Philoktetes, die seiner besonderen Geschichte und seiner grossen Verdienste wegen genannt zu sein scheinen. 2. Dies ist das einzige Beispiel, wo ein selbständiges Contingent eines einzelnen und

9) Sinnige Bemerkungen über den Sinn der Griechen sich die tapfersten Helden auch als die schönsten und stattlichsten zu denken, finden sich auch bei Nitzsch Sagenp. S. 211.

10) *ξανθός* stehendes Beiwort des Menelaos (16 mal in Il., 15 mal in Od.); auch der Heldenjüngling Achilleus hat blondes Haar Il. I 197. XXIII 141; ebenso Odysseus Od. XIII 399; ferner sind *ξανθοί* Meleagros Il. II 642, Rhadamanthys Od. IV 564. VII 323, Agamede Il. XI 740.

noch dazu unbedeutenden Ortes genannt wird. 3. Es ist dies auch einer der Fälle einer gewöhnlichen Geburt, wo die Mutter (Aglaie) ebensowol wie der Vater (Charops) genannt wird; die anderen sind in der Regel Fälle berühmter Nachkommenschaft von Göttern oder Heroen. 4. Die den beiden Eltern gegebenen Namen sind von ihrer Schönheit entlehnt. Dies erhöht den Anspruch des Sohnes auf dieselbe; und wahrscheinlich waren die Namen zu diesem Zwecke vom Dichter erfunden.[11]) 5. Die dreimalige Wiederholung des Namens *Νιρεύς* im Anfange des Verses, dem emphatischen Theile des griechischen Hexameters, ist offenbar eine absichtliche; sie ist eine feine Weise des Dichters die Aufmerksamkeit seiner Hörer zu fesseln. So wird der Name des Nastes ebenfalls dreimal wiederholt (Il. II 867. 870. 871); der seines Bruders Amphimachos in zwei auf einander folgenden Versen (Il. II 870. 871. vergl. auch Il. XXII 127). 6. Alle diese Sorgfalt ist in höchst sinnreicher Weise genommen, um einen Mann zu charakterisieren, der nichts that, um in einem anderen Theile des Gedichtes eingeführt zu werden. Nur eine Erklärung lässt sich für dieses eigenthümliche Verfahren finden: des Dichters grosse Liebe für die Schönheit war es, welche in seinen Augen an sich schon Anspruch auf Berühmtheit machen konnte. So beschloss er denn, dass das Muster der Schönheit unsterblich sein sollte; und das hat er in Wahrheit auch erreicht. Noch eine andere Stelle giebt uns einen schlagenden Beweis von der Huldigung, welche der Dichter der Schönheit darbringt. Euphorbos, der Sohn des Panthoos, der durch die Hand des Menelaos fällt, ist jedenfalls eine nur untergeordnete Person. Und doch hat der Dichter den Tod desselben in einer hervorragenderen Weise verherrlicht als den irgend eines anderen Helden der Ilias, mit Ausnahme des Hektor, Sarpedon und Patroklos. Zehn der schönsten Verse des Gedichtes sind der Klage über den Verstorbenen gewidmet (Il. XVII 50—60). Endlich vergleiche man auch den sympathisierenden Bericht über den Tod des jungen Bräutigams Iphidamas Il. XI 241—243.

Obgleich es richtig ist, dass Homer wie bei anderen Gegenständen so auch in Betreff der Schönheit die didaktische Weise vermeidet; so hat er doch seine Ansichten über die Schönheit in der Antwort, welche Odysseus dem Euryalos giebt, deutlich zu

11) Friedländer in Fleckeisens Jahrb. Suppl. III S. 814.

erkennen gegeben. Indem er nur von Männern und nicht von Frauen spricht, rechnet er die Gabe persönlicher Schönheit zu den vorzüglichsten Naturgaben, welche der Mann von der Vorsehung erhalten kann und stellt sie in gleichen Rang mit *νόος* oder *φρένες* und *ἀγορητύς*. In die Idee der Schönheit (*εἶδος, μορφή, χάρις*) sind übrigens Kraft und Stärke offenbar mit eingeschlossen; denn die Worte des Odysseus dienen als Antwort auf des Euryalos irrige Annahme, dass Odysseus für athletische Uebungen unfähig sei (Od. VIII 167—177).

Ein wichtiges Element der Schönheit für Frauen wie für Männer ist nach der Ansicht der Alten die Statur.[12]) Aber der Dichter hat der Bewunderung für schlanke Form doch auch eine Grenze gezogen (Od. X 112).

§. 3. Die in der Thierwelt sich offenbarende Schönheit.

Die Humanität des Dichters zeigt sich unter anderem auch in seiner Sympathie mit den hohen Eigenschaften der Thierwelt. Es giebt keine Stelle von tieferem Pathos in seinen Werken, nicht Andromache mit ihrem Kinde (Il. VI 390 ff.), nicht Priamos vor Achilleus (Il. XXIV 470 ff.) als die, welche den Tod des Hundes Argos berichtet (Od. XVII 326). Auch die Worte tönen so ruhig und still; sie scheinen schwächer und schwächer zu werden; jeder Versfuss fällt, als ob die letzten Athemzüge gezählt werden sollten; und in der That wir fühlen den schwachen und kaum vibrierenden Hauch, mit dem das Leben aufgegeben wird:

Ἄργον δ' αὖ κατὰ μοῖρ' ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο
αὐτίκ' ἰδόντ' Ὀδυσῆα ἐεικοστῷ ἐνιαυτῷ.

Dieselbe Sympathie lässt sich auch in kleineren Zügen nachweisen. So z. B. wo er sagt, Telemachos sei in die Volksversammlung auf Ithaka nicht allein gegangen (Od. II 10). Man erwartet zu hören, dass ein Rathgeber, ein göttlicher oder menschlicher, oder ein Freund oder ein treuer Diener an seiner Seite war; aber nein —

ἅμα τῷ γε κύνες πόδας[13]) *ἀργοὶ ἕποντο.*

---

12) Vgl. Ameis zu *ι* 508.

13) Nach richtigerer Lesart *δύω κύνας ἀργοὶ ἕποντο.* Vgl. Ameis zu *β* 11 im Anhange.

Uebrigens hat Homer die Idee der Schönheit nicht in irgend einem besonderen Grade mit dem Geschlechte der Hunde verknüpft. Was er stets hervorhebt, ist ihre Schnelligkeit; und Homers Vorstellungen von der Schönheit sind nirgends lebendiger als in Rücksicht auf Bewegung. Weit charakteristischer dagegen sehen wir des Dichters Formsinn in einem anderen Falle sich entwickeln. Homer ist ein grosser Liebhaber des Rosses, dessen Schönheit er theils in der Farbe, mehr in der Form, am meisten aber in der Bewegung desselben fühlt.[14]) Diese Vorliebe für das Ross stimmt ganz mit den Gewohnheiten seines Landes und seines Volkes. Die Troer wie die Griechen scheinen das Ross nicht bloss im Kriege, auf Reisen, in Wettkämpfen und im Dienste des Ackerbaues gebraucht, sondern auch der Veredlung des Thieres ihre Aufmerksamkeit zugewandt zu haben. Im Kataloge (761 ff.) ruft der Dichter die Muse an, ihm zu melden, welches die besten der Helden und welches die besten Rosse der Griechen gewesen seien. Auch stehen die stabilen Beiwörter der Griechen und Troer mit der Vorliebe für das Ross in engem Zusammenhange: *εὔιππος, εὔπωλος, ταχύπωλος, ἱππόδαμος.*[15]) Die auf das Ross bezüglichen Sagen behandelt Homer wie einen Theil der Geschichte. So lernen wir die Geschichte der Rosse des Aeneias und ihren Stammbaum Il. V 265 — 273 ausführlich kennen; und bei den Stuten des Erichthonios geht der Dichter sogar auf eine Zeit von fünf Generationen zurück (Il. XX 220—229). Hier und bei anderen Gelegenheiten schildert er mit sichtlicher Theilnahme die lebhaften und feurigen Bewegungen des Thieres; so namentlich in dem prächtigen Gleichnisse vom Stallrosse (Il. VI 506 ff.). Wie bewunderungswürdig ist hier auch der Uebergang von dem ruhig verlaufenden Verse, der das gewöhnliche Bad des Rosses beschreibt (508)

εἰωθὼς λούεσθαι ἐυρρεῖος ποταμοῖο,

zu dem raschen und leichten Laufe des Renners über das Blachfeld, wo jeder Daktylos einen Sprung des Pferdes malt:

ῥίμφα ἑ γοῦνα φέρει μετά τ' ἤθεα καὶ νομὸν ἵππων (511).

---

14) Das lehrt eine Vergleichung der homerischen Beiwörter des Rosses; eine Zusammenstellung derselben s. bei Hopf das Kriegswesen im heroischen Zeitalter. Progr. Hamm 1858. S. 36.

15) Achaeis § 23.

Auch Il. XI 160. 161 und XIX 408—417 zeigen, wie gut es der Dichter verstanden das daktylische Metrum zur Schilderung der Schnelligkeit des Rosses zu verwenden.

Rhesos, der König der Thraker, wird hauptsächlich durch seine Rosse als Mittelpunct unseres Interesses in der Doloneia ausgezeichnet. Sie sind die schönsten und grösten, sagt Dolon, die er gesehen (Il. X 436). Bestärkt wird dieses Lob durch Nestors emphatischen Ausdruck: *αἰνῶς ἀκτίνεσσιν ἐοικότες ἠελίοιο* (Il. X 547); und ihre unvergleichliche Vortrefflichkeit bildet den Gegenstand der Rede des alten Königs, als Odysseus und Diomedes ins Lager zurückkehren (Il. X 544—553). Auch in kleineren Zügen zeigt Homer seine Liebe für das Ross. Spricht er nicht mit dem deutlichen Gefühle eines Kenners und Bewunderers des Thieres, wo er das Gespann des Eumelos beschreibt (Il. II 764 ff.)? Und als Pandaros vom Wagen des Aeneias stürzt, lässt er die Rosse mit einem feineren Gefühle bei dem Leichname zittern (Il. V 295). Homer will aber auch die gröste Sorgfalt dem Pferde zugewandt wissen; er giebt den Rossen des Achilleus (Il. II 776) und denen des Lykaon (Il. V 196) jeden ihr besonderes und angemessenes Futter.[16] Er lässt seinen Helden Odysseus eine offene Bahn für die Rosse des Rhesos machen, damit sie nicht erschrecken, wenn sie auf Leichname treten (Il. X 489—493). Bei dem Wagenrennen des 23. Gesanges der Ilias nehmen die Rosse den ersten Platz im Geiste des Dichters ein, wenn gleich ihre Lenker, seine Helden ersten Ranges, nicht ganz vergessen werden.

§. 4. Homers Sinn für Schönheit der Landschaft.

Man hat darüber gestritten,[17] ob die Alten im allgemeinen und Homer im besonderen eine bestimmte Idee von der Schönheit der Landschaft hatten. Die Gleichnisse Homers, die man zunächst als Beweismittel heranzuziehen geneigt sein möchte, sind vorzugsweise aus der Sphäre des Tones, der Bewegung, der Kraft und der Menge genommen, während sie das Reich der Farben und selbst das der Form und Gestalt verhältnismässig selten be-

16) Vgl. auch Od. IV 41. 603. Il. X 569. VIII 185 ff.

17) Vgl. Bernhardy gr. Litt. I S. 162 dritte Bearb. Pazschke über die hom. Naturbetrachtung. Stettin Progr. 1849. Humboldt Kosmos II S. 6—16.

rühren, noch seltener aber dem Gebiete des Pittoresken entlehnt sind.[18]) Aber es fehlt doch nicht ganz an Beweisen, dass Homer Sinn für die Reize der Landschaft besass. Die gebirgige Landschaft Lakedämon (κοιλή Il. II 581. Od. IV 1)[19]) hat das Beiwort ἐρατεινή (Il. III 239) und zwar in einer Rede der Helena, welcher während ihres Aufenthaltes in Troja das Bild der Heimat nicht durch ethische Ideenverbindungen angenehm erscheinen konnte. Wir werden daher veranlasst, das Beiwort ἐρατεινή auf die physische Schönheit der Landschaft zu beziehen. Auch die übrigen Stellen, in denen das Beiwort vorkommt, vielleicht nur Od. XXIII 300 ausgenommen, scheinen zu zeigen, dass dieses Epitheton zur Beschreibung der Schönheit im eigentlichen Sinne dient (vergl. namentlich Od. IV 13). Daraus folgt aber, dass die Landschaft Lakedämon ἐρατεινή genannt ist, weil sie die malerischen Formen von Berg und Thal zeigte. Dasselbe Beiwort ist Emathia (Il. XIV 226) und Scheria (Od. VII 79) verliehen, die beide gebirgig sind; ferner der Stadt Ilios (Il. V 210), die auf einem hohen und zum Theil schroffen Boden am Fusse des Ida stand; aber in keiner Stelle der Gedichte ist es mit flachem Lande in Verbindung gebracht. Bestätigt wird diese Auffassung des Wortes ἐρατεινός durch jenen Vers, in welchem Telemachos seine Heimatsinsel beschreibt (Od. IV 606):

αἰγίβοτος, καὶ μᾶλλον ἐπήρατος ἱπποβότοιο.

Hier bezeichnet αἰγίβοτος, d. i. ziegenernährend, ein gebirgiges und felsiges und in Folge dessen verhältnismässig unfruchtbares Land. Unter ἱππόβοτος versteht Homer dagegen immer ein offenes und ebenes zur Pferdezucht geeignetes also fruchtbares Land. Nachdem nun Telemachos die Fruchtbarkeit von Argos gelobt, fährt er fort: „in Ithaka haben wir keine breite Rennbahn und Wiesengrund; es ernährt nichts als Ziegen und ist doch pittoresker als wenn es ein flaches und offenes Land wäre.“[20]) Das Wort ἐπήρατος wird seltener bei Homer gebraucht als ἐρατεινός, es kommt ausser Od. IV 606 nur noch in sechs anderen Stellen vor; nur in einer derselben (Il. XXII 121) kann es die Bedeutung „theuer oder lieb und werth“ in Beziehung auf ein Land haben. In Il. IX

18) Vgl. meine Abhandlung über Homers Auffassung und Gebrauch der Farben in Mützell's Z. f. die Gymn. XV 10. S. 732 ff.

19) κητώεσσα Ameis zu δ 1 und Anhang.

20) Vgl. auch Ameis zu δ 606.

228 ist es Beiwort von δαίς. In den übrigen vier Stellen[21]) kann es nur die Bedeutung „schön“ haben.

Wir sind also berechtigt Homers Schönheitssinn selbst auf diejenige Art der Schönheit in der Natur auszudehnen, die wir heutzutage besonders lieben. Ruskin (Modern Painters IV 13. p. 189—192) ist freilich der Ansicht, dass Homer keine Spur von Gefühl für das sogenannte Pittoreske habe; Telemachos entschuldige sich wegen der Landschaft auf Ithaka und Felsen seien nur als Höhlen geliebt. Nach dem eben Erörterten haben jedoch diese Ansichten keinen festen Grund unter sich. Sehr richtig dagegen ist was Ruskin über Homers Sinn für geregelte Schönheit in der Natur bemerkt. Der Garten des Alkinoos mit seinen viereckigen Formen ist ganz im holländischen Style; aber es ist klar, dass Homer ihn als einen wahrhaft schönen betrachtet wissen will (Od. VII 112—132). Das Bild der Höhle der Kalypso ist nicht so einförmig wie der Garten in Scheria (Od. V 63—75); aber selbst hier erwähnt Homer vier Quellen, welche eine regelmässige Figur bilden und offenbar eine Form zeigen sollen, wie sie der Geschmack der damaligen Zeit erforderte.

Ein anderes Element der Landschaft, wie wir dieselbe auffassen, ist die Perspective. Es ist schwer Beispiele einer ausgedehnten Landschaft bei Homer zu finden. Aber wir haben wenigstens ein solches Beispiel in dem berühmten Gleichnisse Il. VIII 555 ff. Hier haben wir sowol Ausdehnung wie Atmosphäre und, da wir nicht geneigt sind Vers 557 dem Obelos preis zu geben,[22]) selbst kühne und gebrochene Umrisse.

Homer hat demnach wol Sinn für die Schönheit im Reiche der unbelebten Natur; aber allerdings ist dieser nicht so scharf und lebendig wie derjenige, mit welchem er auf die belebte Schöpfung hinblickte. Man kann die Frage aufwerfen, ob die Disposition das Stilleben in der Natur und namentlich die ausgedehnte Landschaft zu würdigen nicht auf Bedingungen beruhen mag, die im homerischen Zeitalter sich noch nicht vorfanden. Für die heutige Generation hat die Landschaft eine, wenn der Ausdruck gestattet ist, medicinische Bedeutung. Das Leben in unserem Zeitalter ist ein aufgeregtes und übereiltes geworden. Aber die Natur hat eine reagierende Tendenz zur Ruhe, und die

21) Il. XVIII 512. Od. VIII 366. XIII 103. 347.

22) S. Faesi zu Il. VIII 557.



besänftigende Kraft selbst ihrer stärkeren Reizmittel trägt hauptsächlich dazu bei, sie dem heutigen Geschlechte zu empfehlen. Das Leben der Griechen war aber noch nicht ein so überreiztes; sie hatten also in dieser Beziehung auch noch nicht die Bedürfnisse, welche wir haben. Homers Geist und der seines Zeitalters waren ausserdem nicht der Contemplation und noch weniger der Selbstbetrachtung zugethan. Von eigentlich subjectiven Ideen finden sich in den Gedichten in der That nur wenige. Wir haben eine solche in der Stelle, in welcher Homer den Gedanken mit einem Flügel vergleicht (Od. VII 36 ὡς εἰ πτερὸν ἠὲ νόημα).[23]) In Il. XV 80 findet sich ein zweites Beispiel. Aber selbst als der griechische Geist speculativ wurde, gab er seinen Speculationen doch nicht eine subjective Richtung, die wahrscheinlich erst durch das Christenthum in grösserem Umfange gefördert wurde. Die Tendenz des heroischen Zeitalters war vielmehr die, Leben von innen nach aussen zu ergiessen, ja fast jedem Dinge aufzuzwängen. Die Quelle, die von innen überfloss, lieh auch der unbelebten Natur Leben. Die ausserordentliche Fruchtbarkeit des homerischen Geistes in Gleichnissen[24]) zeigt an sich schon eine wundervolle Beobachtung und Würdigung der Natur; aber diese Gleichnisse sind sehr selten „stille Gleichnisse."[24a]) Die Haupterklärung der beregten Frage liegt folglich darin, dass Homers Geist und alle seine Fähigkeiten mit thätigeren und belebenderen Functionen beschäftigt waren. Die schönen Formen in der Natur, die wir nur als schöne Formen sehen, waren für ihn gleichsam nur der Saum am Gewande des Lebens, mit welchem die ganze Natur angefüllt war. Demzufolge gilt als allgemeine Regel für die Gedichte, dass Homer activ ist, wo wir passiv sein würden; dass wo wir uns mit Befriedigung dem Schauen hingeben, er mit einer kühneren Energie stets beschäftigt ist zu beleben. Die belebte Natur wird fast zur Göttlichkeit und die unbelebte Natur zum Leben emporgehoben. Kurz der Schlüssel für die Erklärung seiner Behandlung der äusseren Natur ist in folgendem Satze enthalten: wo wir Gestalten und Formen suchen, sieht Homer sich nach Leben um.[25]) Seine Wogen (wie auch sein Feuer) tosen

23) Vgl. Ameis z. d. St. im Anhang.

24) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 5.

24a) Vgl. Bernhardy gr. Litt. Bd. II S. 48 und Pazschke über die hom. Naturbetrachtung. Stettin 1849.

25) Eine sehr schöne Erörterung dieses Satzes s. auch bei Nitzsch Beitr.

wenn sie in Aufregung sind, wie die Griechen in der Agora (*ἰάχειν* Il. XXIII 216. I 482); wenn sie schäumen, so legen sie den Helmbusch des Kriegers an (*κορύσσεσθαι* Il. IV 424); wenn ihr Gebieter über sie dahinfährt, so öffnen sie sich vor Freude (Il. XIII 29); und wenn er auf dem Schlachtfelde einherschreitet, wogen sie hoch auf an der Danaer Schiffe und Gezelt in unwiderstehlicher Sympathie mit der Anstrengung und Aufregung ihres Gebieters (Il. XIV 392).

Drittes Kapitel.

Auffassung und Gebrauch der Zahlen bei Homer.

§. 1. Eigentliche Calculation ist Homer unbekannt.

Je bestimmter die Auffassung der Zahl ist, um so weniger bleibt sie für die poetische Behandlung geeignet; denn dann gedeiht sie nur in der Sphäre des Verstandes. Aber wenn wir über die Scale des Bestimmten hinaus auf die des Unbestimmten steigen, dann wird der Gebrauch der Zahl höchst poetisch; denn er wendet sich an die Phantasie. Ein sehr schönes Beispiel dieses Gebrauches der Zahl findet sich Apokalyps. V. 11: *Καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων· καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες καί χιλιάδες χιλιάδων.*

Dieser poetische und figürliche Gebrauch der Zahlen gieng bei den Griechen dem calculativen Gebrauche vorher.[1]) Wir werden bei Homer nichts finden, was eigentlich Calculation genannt werden könnte. Er giebt uns wiederholt die Factoren einer Multiplications-Summe; aber er combiniert sie nie, nicht einmal in der Weise, wie sie in dem Vergilschen Verse combiniert sind (Aen. XI 9):

telaque trunca viri et bis sex thoraca petitum.

Wir gebrauchen die Zahl als Quantitätsmaass und als Mittel Gegenstände jeglicher Art zu vergleichen. Aber bei Homer fin-

---

zur Gesch. der ep. Poes. S. 3. Sehr treffend bemerkt auch Lehrs popul. Aufs. S. 91: „Was anders denn wäre die Schöpfung der Nymphen als der plastisch-religiöse Ausdruck eines innigen Naturgefühls u. s. w."

1) Vgl. auch Welcker gr. Götterl. I S. 52.

den wir diesen Gebrauch nicht. Er hat nicht einmal die nöthigen Wörter um zu sagen: dieses Haus ist fünfmal so gross wie jenes. Wenn er diesen Gedanken ausdrücken wollte, würde er sagen: fünf Häuser, jedes so gross wie jenes, würden diesem kaum gleich sein. Das multiplicative Zahladverb *τρὶς* wird nie für derartige Vergleichungen angewendet. *Τετράκις* findet sich nur einmal und zwar in ganz unbestimmtem Sinne (Od. V 306): *τρὶς μάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις*. *Πεντάκις* findet sich nicht bei Homer. Hektor hebt einen Stein auf nicht „zweimal so gross, wie ihn ein Sterblicher heutiges Tages aufheben könnte," sondern so gross „dass es zwei solcher Sterblichen bedürfte ihn zu heben" (Il. XII 445 ff.). So zeigen die numerischen Ausdrücke Homers die elementarsten Formen.

Sein Gebrauch der Zahl scheint sich auf einfache Addition beschränkt zu haben; und es ist wahrscheinlich, dass alle die höheren Zahlen, die wir in den Gedichten finden, figürlich und in höchst vagem Sinne aufgefasst sind. Im 4. Gesange der Odyssee erzählt Menelaos, wie Proteus seine Robben an den Fingern zählt (412. 451). Dass es eine ganz bestimmte Zahl war, liegt auf der Hand; denn als vier von ihnen durch Eidothea getödtet waren, wurden Meneláos und seine drei Begleiter in ihre Felle eingehüllt und diese vier Griechen wurden dann auch mitgezählt, so dass das Wort *ἀριθμός* (451) eine bestimmte Summe bezeichnen muss. Diese Addition des Proteus war aber keine eigentlich arithmetische Addition, sondern nach dem Worte *πεμπάσσεται* zu schliessen ein Zählen mit Hülfe der Finger. In dem Worte *δέκας* haben wir nun allerdings den ersten Schritt zu einer Decimal-Scale; aber eine *πεμπτάς* kommt nicht vor. Die Bedeutung von *πεμπάσσεται* ist also offenbar nicht, dass er je fünf zusammenzählte, sondern dass er mit Hülfe der Finger eine einfache Zählung vornahm.

§. 2. Homers Gebrauch der Zahl ist poetisch und figürlich.

Homers höchste Zahl ist *μυρίοι*. Er beschreibt die Myrmidonen als *μυρίοι* (Il. XXIII 29), wiewol ihre Zahl nicht weit über 4000 gewesen sein kann, wenn wir 85, und höchstens 6000, wenn wir 120 Mann für jedes Schiff annehmen. Ebenfalls in unbestimmtem Sinne gebraucht Homer auch den Ausdruck *μυρία ἤδη* (Od. II 16). Die nächst höchste Zahl von *μυρίοι* abwärts ge-

rechnet findet sich in der Stelle, wo der Dichter das Brüllen des von Diomedes verwundeten Ares schildern will (Il. V 860):

ὅσσον τ' ἐννεάχιλοι ἐπίαχον ἢ δεκάχιλοι
ἀνέρες ἐν πολέμῳ.

Aber es ist klar, dass diese Ausdrücke rein poetisch und figürlich sind. Denn er gebraucht sonst nirgends so hohe Zahlen, und doch lag es für ihn so nahe, diese und noch höhere Zahlen da zu gebrauchen, wo er die Stärke der griechischen und troischen Heeresmacht beschreibt. Die höchste Zahl nach der bis jetzt genannten findet sich in den 3000 Stuten des Erichthonios (Il. XX 221). Auch diese müssen wir als poetische betrachten. Ausser den schon erwähnten gebraucht der Dichter nur noch dreimal die vierte Zahlenordnung und zwar jedesmal in der Zahl χίλιοι. Eintausend Maass Wein waren dem Agamemnon und Menelaos von Euneos zum Geschenke gesandt (Il. VII 471); tausend Ziegen und Schafe aus seinen zahllosen Heerden verspricht Iphidamas, nachdem er bereits 100 Rinder gegeben hat (Il. XI 244); tausend Wachtfeuer sind von den Troern angezündet (Il. VIII 562). In jedem dieser drei Fälle ist aber das Wort χίλιοι wahrscheinlich nur als runde Zahl gebraucht. Die Zusammenstellung der 100 Schafe und Ziegen mit den 100 Rindern erinnert sogleich daran, dass auch das homerische ἑκατόμβη, obgleich es etymologisch aufgefasst eine Zahl von 100 Ochsen bezeichnet, nichts anderes als eine grosse Zahl Stiere bedeutet. Ferner ist auch höchst unwahrscheinlich, dass die Troer in einem eiligen Bivouac gerade 1000 Feuer angezündet und bei jedem 50 Mann aufgestellt haben sollten, so dass wir also auch hier die Zahlenangabe als eine approximative betrachten dürfen. Demnach ist auch wahrscheinlich, dass in der dritten noch übrig bleibenden Stelle der Dichter nur mittheilen will, dass das von Euneos gesandte Geschenk an Wein ein sehr reichliches und liberales gewesen sei. Jedenfalls aber nähert sich der Gebrauch der Zahl 1000 schon weit mehr als der der 3000, 9000 und 10,000 einem bestimmten Gebrauche. Diese Verschiedenheit der Bestimmtheit in der Auffassung der Zahlen verdient beachtet zu werden. Die höchste unter den Zahlen bei Homer, mit denen er einen ganz bestimmten Begriff verbunden zu haben scheint, ist die der 360 fetten Schweine unter der Obhut des Eumäos auf Ithaka (Od. XIV 20). Der Grund für diese Annahme liegt darin, dass die Zahl 360 in offenbarer Beziehung zu der Zahl der Tage steht, welche nach damaliger Rechnung ein Jahr

ausmachten. Es scheint klar, dass der Dichter den ganzen Kreislauf eines Jahres bezeichnen wollte, wenn er sagt, dass für jeden der Tage und Nächte, die Zeus gegeben (ὅσσαι γὰρ νύκτες τε καὶ ἡμέραι ἐκ Διός εἰσιν), die begehrlichen Freier nicht mit einem oder selbst zwei Opferthieren zufrieden gewesen seien (Od. XIV 93). Aus der Uebereinstimmung zwischen der Zahl der Schweine und derjenigen der Tage des Jahres darf also geschlossen werden, dass der Dichter sich in diesem Falle arithmetisch ausgedrückt habe. Es giebt noch andere Fälle von niedrigeren Zahlen in verschiedenen Stellen der Gedichte, wo mit verschiedenem Grade der Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden kann, dass der Dichter eine ähnliche Absicht gehabt habe.[2])

§. 3. Die Unbestimmtheit im Gebrauche der Zahl nachgewiesen an ἑκατόμβη und ἑκατόμβοιος.

Einen schlagenden Beweis für die Unbestimmtheit im Gebrauche der Zahlen im heroischen Zeitalter liefert übrigens das Wort ἑκατόμβη, und diese Unbestimmtheit erstreckt sich wiewol in verschiedenen Graden auch auf den Gebrauch des Adjectivs ἑκατόμβοιος. In der Beschreibung des Schildes der Athene, der 100 goldene Troddeln hatte, wird angegeben, dass jede ἑκατόμβοιος oder 100 Ochsen werth gewesen sei. Dieser Gebrauch des Wortes muss ebenfalls als stark figürlicher betrachtet werden. Athene waffnet sich um sich unter die Kämpfer zu mischen; daher ist nicht wahrscheinlich, dass der Dichter sie in ganz ungewöhnlichen Dimensionen darstellen wollte. Die Freiheit einer unbegrenzten Uebertreibung bewahrt er sich für die Fälle, wo er aus der Sphäre rein menschlicher Verhältnisse heraustritt, wie in der Theomachie und in der Unterwelt. Nun dürfen wir den Werth eines Ochsen in jener Zeit zu $^1/_2$ Unze Goldes annehmen. Denn Il. XXIII 703. 705 ist ein Dreifuss 12 Ochsen werth und eine geschickte Frau (πολλὰ δ' ἐπίστατο ἔργα) 4 Ochsen. Zwei Unzen Goldes würden für eine solche Person in jedem Zeitalter ein niedriger Preis sein. Nach dieser Berechnung würde jede

---

2) Zu diesen gehört auch Od. XII 127—136, wo die Zahl 350 auf die Tage und Nächte des Mondjahres bezogen wird. Welcker gr. Götterl. I S. 405. Ameis zu μ 130 im Anhange. Ueber den poetischen Gebrauch kleinerer Zahlen vgl. Welcker gr. Götterl. I S. 53 ff.

Troddel 50 Unzen, alle zusammen über 300 Pfund gewogen haben; und wenn wir für die Einfassung eines derartigen Kunstwerkes etwa ein Zehntel des ganzen Gewichtes annehmen, so würde die ganze Aegis fast $1^1/_2$ Tonnen engl. Gew. gewogen haben. Dies lässt sich nur auf eine von zwei Weisen erklären: entweder dass die Zahlen in poetischer und nicht in arithmetischer Weise gebraucht sind, oder dass wir es hier mit einer absichtlichen Uebertreibung zu thun haben. Die von Homer sonst beobachteten Regeln nöthigen uns die letztere Erklärungsweise zu verwerfen; mithin bleibt die erstere allein übrig.

Ferner wird erzählt, dass Diomedes, der mit Glaukos die Rüstung wechselte, eine eherne gab und eine goldene erhielt (Il. VI 236):

χρύσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων.

Hier scheint eine Mischung des metaphorischen Gebrauches und des arithmetischen vorzuliegen. Denn einerseits ist es auffallend, dass der Dichter Zahlen gebraucht haben sollte, deren Verhältnis zu einander erst mit Hülfe eines Bruches dargestellt werden kann. Er konnte doch offenbar nicht die Absicht haben zu sagen, dass die Werthe der beiden Rüstungen sich zu einander verhielten wie 100 : 9 oder $11^1/_9 : 1$. Und doch konnte er andererseits den Ausdruck *ἐννεάβοια* nur mit Rücksicht auf den bekannten und gewöhnlichen Werth einer solchen Rüstung gebrauchen, während der Ausdruck *ἑκατόμβοια* nach dem sonstigen Gebrauche des Wortes zu schliessen nur eine ganz unbestimmte Bedeutung haben kann.

Mit diesem Bruchverhältnisse von 100 : 9 mag die Anordnung bei dem Feste in Pylos verglichen werden, wo jede Abtheilung von 500 Personen mit 9 Ochsen versorgt wurde (Od. III 7. 8).

Als Lykaon zum zweiten Male von Achilleus gefangen genommen wird, erinnert er diesen daran, dass er ihm das erste Mal einen Preis von 100 Stieren eingetragen habe (Il. XXI 79). Hier haben wir wieder einen entschiedenen Beweis für den figürlichen Gebrauch der Zahl. Wäre der junge Prinz von Priamos selbst losgekauft, so würde ohne Zweifel ein hoher Preis gegeben sein; aber für die Lemnier, an die Achilleus ihn verkaufte, konnte er doch wol nur den Werth eines Arbeiters haben, wiewol er später durch einen Gastfreund des Priamos für einen hohen Preis

losgekauft wurde (Il. XXI 42). Wir können also nicht annehmen, dass er dem Achilleus einen so hohen Preis von 100 Stieren einbrachte.

Nach dem Bisherigen muss die Hypothese für gerechtfertigt gelten, dass in dem allgemeinen Gebrauche der Zahlen bei Homer eine Unbestimmtheit sich zeigt, die nur durch die Annahme eines metaphorischen oder poetischen Gebrauches sich erklären lässt.

§. 4. Homers Zahlenangaben in Betreff der beiden Heere.

Es gab einige Gelegenheiten, wo es natürlich und angemessen für den Dichter gewesen wäre die Multiplication anzuwenden, aber er hat sie in keinem dieser Fälle angewandt. Er giebt uns stets die Bestandtheile einer Summe, aber nicht einmal führt er die Rechnung aus. Das erste Beispiel dieser Art findet sich Il. II 123—128, wo Agamemnon die Stärke des griechischen Heeres mit der der Troer vergleicht. Hier ist zunächst beachtenswerth, dass der Dichter diese Art der Angabe der beiderseitigen Truppen ein Zählen nennt (ἀριθμηθήμεναι), was es doch eigentlich nicht ist. Zweitens scheint es klar, dass wenn Homer die Multiplication gekannt hätte, er sie in diesem Falle statt der weitläufigen, obgleich poetischen Umschreibung angewandt haben würde; er würde gesagt haben: die Griechen waren 10- oder 15- oder 20mal so zahlreich als die Troer.

Auch die Formel χθιζά τε καὶ πρώϊζα in Il. II 303, selbst wenn sie auf die Zeit der Seuche, die zwei bis drei Wochen zuvor einen Theil des Heeres hinweggerafft hatte, bezogen wird,[3]) verleugnet keineswegs ihren unbestimmten Charakter.

Der nächste bemerkenswerthe Fall ist der des Katalogos. Der Katalogos verdankt seine Einführung nicht etwa der Absicht die Truppen zu zählen, sondern die Männer nach Stämmen und Geschlechtern unter ihre Führer zu vertheilen, um dadurch den Führern und ihren Mannen um so grössere Verantwortlichkeit aufzuerlegen (Il. II 362—368). Aber wo der Dichter zur Aufzählung der einzelnen Abtheilungen übergeht, ist es offenbar eine wichtige Sache für ihn, die bezüglichen Streitkräfte und die bezügliche Ueberlegenheit und Macht der verschiedenen griechischen Staaten zu zeigen. Aber nichts kann unvollkommener sein als die Art, wie er diesem Theile seiner Aufgabe nachgekommen ist. Zunächst bemerken wir auch hier wieder die alte Gewohnheit, die Zahlen

3) Vgl. Faesi zu d. St.



figürlich und unbestimmt zu gebrauchen. Denn Homer konnte kaum beabsichtigen, dass wir die Zahlen für die Schiffe, die er im Kataloge anfgeführt hat, buchstäblich auffassen sollen, da überall, wo sie über die Zahl 20 hinausgehen, nur runde Dekadenzahlen angegeben werden. Nur die 22 Schiffe des Guneus bilden eine einzeln stehende Ausnahme. Podaleirios und Machaon baben 30, die Phokier 40, Achilleus 50, Menelaos 60, Diomedes 80, Nestor 90, Agamemnon 100 Schiffe. Die Zahl ἑβδομήκοντα ist die einzige, die nicht vorkommt; aber freilich war sie auch nicht im Verse verwendbar. Der Dichter giebt uns aber auch keinen Anhaltspunct die Zahl der Mannschaften genau zu bestimmen. Jedes von den 50 Schiffen der Böotier hatte 120 Mann und jedes von den 7 Schiffen des Philoktetes 50 (Il. II 510. 719). So giebt er uns die zwei Factoren der Summe, aber nicht die Summe selbst; und das ist die gleichförmige Praxis in den Gedichten. Für die griechische Truppenmacht im ganzen hat er uns nicht einmal die Factoren gegeben. Man hat allerdings vermuthet, dass 50 die Zahl für die kleinste Bemannung der Schiffe sei und 120 für die gröste; aber das ist doch auch nur eine Vermuthung, und selbst wenn sie richtig wäre, so wissen wir doch nicht, ob die Schiffe im allgemeinen mehr der mittleren Durchschnittszahl oder einem von den beiden Extremen sich näherten.[4]) Nach Od. VIII 35. 48 ist es wahrscheinlich, dass in die runde Zahl 50 und 120 der Befehlshaber und der Steuermann, auch wol die ταμίαι (Il. XIX 44) und die untergeordneten Officiere (Il. II 362. 365) nicht mit eingeschlossen waren. Dort wird nemlich die Zahl der Bemannung des Schiffes auf 52 angegeben. Nun war, wie wir aus dem Kataloge wissen, die Zahl 50 die gewöhnliche Bemannung. Wer waren demnach die zwei? Wahrscheinlich der Befehlshaber und der Steuermann. In beiden Stellen ist nemlich der Dual gebraucht (κρινάσθων 36, κρινθέντε 48, βήτην 49). Dieser Dual ist aber am besten dadurch zu erklären, dass man ihn auf die

---

4) Auch Od. X 208 giebt einen Anhaltspunct für die Berechnung der auf jedem Schiffe des Odysseus befindlichen Mannschaft. Denn, Odysseus und Eurylochos nicht mitgerechnet, betrug die Mannschaft zu der Zeit 44 Mann; rechnet man zu diesen die Od. IX 60 (je 6), 289 (2), 311 (2), 344 (2) angegebenen Verluste; so muss die Mannschaft auf jedem Schiffe des Odysseus bei der Abfahrt von Troja auf 56 sich belaufen haben. Wenn nun der Verlust während des Krieges etwa ein Drittel betrug, so ergiebt sich eine Summe von etwa 80 Mann für jedes Schiff.

δύω, als die Hauptpersonen des Schiffes, bezieht, während die πεντήκοντα als ein Theil des Subjectes unberücksichtigt bleiben.[5])

Offenbar muss in der Zahl der griechischen Schiffsmannschaften eine grosse Ungleichheit gewesen sein; denn sonst hätte Homer nicht sagen können, dass Agamemnon auf seinen 100 Schiffen bei weitem die gröste Truppenzahl gehabt habe (Il. II 577):

ἅμα τῷ γε πολὺ πλεῖστοι καὶ ἄριστοι
λαοὶ ἕποντ'.

Denn Diomedes und Idomeneus haben jeder 80 Schiffe und Nestor 90, so dass ihre Truppenzahl der des Agamemnon sehr nahe kommen müste, wenn nicht ihre Schiffe kleiner waren.

Es ist einleuchtend, dass wenn die Griechen in Homers Zeit schon ein gehöriges Verständnis für den Gebrauch der Zahlen gehabt hätten, die genaue Angabe der Truppenzahl eine Sache von höchstem nationalem Interesse und grosser Wichtigkeit gewesen wäre. Aber der Dichter hat, obwol die Aufzählung im Kataloge ihm die Sache so nahe legte, nichts hinterlassen, wodurch wir im Stande wären die Zahl der Truppen mit einiger Bestimmtheit anzugeben. Die hieraus gezogene Schlussfolgerung ist, dass Homer den calculativen Gebrauch der Zahlen gar nicht, oder nur in beschränktem Maasse kannte und dass er sie selbst in dieser Beschränkung meistentheils poetisch gebrauchte; sie waren für seine Dichtung, was die Epitheta für dieselbe sind, Mittel zum Schmucke; aber sie werden nicht statistisch gebraucht.

Bestätigt wird der Glaube an Homers unbestimmte Auffassung der Zahl auch durch das seltsame Resultat, zu welchem die entgegengesetzte Annahme führen würde. Homer erzählt uns von dem troischen Bivouac (Il. VIII 562):

χίλι' ἄρ' ἐν πεδίῳ πυρὰ καίετο, πὰρ δὲ ἑκάστῳ
εἵατο πεντήκοντα.

In diesem Falle hat er uns wieder die Factoren einer Summe gegeben, aber nicht das Product. Wenn nun der Dichter diese Zahlenangaben buchstäblich aufgefasst wissen wollte, so ist es doch in der That seltsam, dass er uns hier in den Stand gesetzt hat die Zahl der troischen Truppen zu berechnen, während wir hinsichtlich des griechischen Heeres nicht anzugeben vermögen, ob

5) Charakteristisch ist auch der Gebrauch des Duals Il. IX 182. 192. 196 f. Faesi zu Il. IX 182.

es 50,000 Mann oder die Hälfte oder zwei- oder dreimal so viel betrug. Aus der Abwesenheit jeder genauen Zahlenangabe im troischen Kataloge geht aber schon hervor, dass der Dichter eine genaue Angabe der Zahl gar nicht beabsichtigte, folglich sind die 1000 Wachtfeuer mit ihren 50 Mann wiederum ein Beispiel des figürlichen Gebrauchs; indem nemlich der Dichter in dieser Stelle die Troer der griechischen Phantasie furchtbar zu machen beabsichtigt, beschreibt er sie nach der Methode kühner Uebertreibung.

§. 5. Einige Folgerungen aus den obigen Sätzen.

Noch bezeichnender als das oben erwähnte Beispiel des Proteus ist dasjenige, welches Eumäos in seiner Beschreibung der Heerden des Odysseus giebt (Od. XIV 99—106). Es ist dies wieder ein Fall, wo der Inhalt und Zusammenhang der Stelle die Angabe einer Totalsumme fast zu einer Nothwendigkeit machte. Aber gleichwol giebt der Dichter weder die Zahlen der einzelnen Heerden, noch die Gesammtzahl an; wiewol noch kurz vorher die 360 fetten Schweine erwähnt werden und die Zahl der Säue in der gewöhnlichen Weise angegeben wird, indem es heisst, da seien zwölf Kofen gewesen, jeder mit 50 Säuen (Od. XIV 13—20).

Das Resultat aus allen diesen Stellen und anderen, die noch angeführt werden könnten, ist immer wieder dasselbe: dass Homers Auffassung und Gebrauch der Zahlen namentlich der höheren so unbestimmt sind, dass sie nicht unpassend als figürliche bezeichnet werden können.[6])

Eine Folgerung aus diesem Satze kann nur dazu dienen eine angebliche Discrepanz zwischen Ilias und Odyssee zu beseitigen, die oft mit unter den Gründen der Chorizonten paradiert hat.

Im Kataloge wird Kreta *ἑκατόμπολις* genannt (Il. II 649), während wir Odyssee XIX 173 lesen:

---

6) Eine sehr niedliche poetische Erfindung, um das hohe Alter der Nymphen annähernd zu bezeichnen, ist die in dem angeblich Hesiodeischen Fragmente Etym. M. 13, 36 (vgl. auch Preller gr. Mythol. I S. 447) gegebene, welche Gladstone Bd. III S. 444. 445 erläutert. Er vermuthet statt *γηρώντων* die Lesart *ἡβώντων* und erhält mit Zugrundelegung der homerischen *γενεή* = 30 J. für das Alter der Nymphen die Summe von 291,600 Jahren.



ἐν δ' ἄνθρωποι
πολλοί, ἀπειρέσιοι, καὶ ἐννήκοντα πόληες.

Man hat es mit diesem Widerspruche sehr ernstlich genommen. Aber ist es nicht seltsam, dass wenn beide Dichter die Sache mit den Augen eines Statistikers ansahen, jeder eine verschiedene Zahl der Städte und zwar in einer runden Zahl fand? Und ferner, warum soll ἑκατόμπολις stricter interpretiert werden als ἑκατόμβη? Und wenn wir ἐννήκοντα in statistischer Weise deuten, was ist dann mit dem unmittelbar vorhergehenden ἀπειρέσιοι anzufangen? Die einfache Thatsache der Zusammenstellung dieses Wortes mit den ἐννήκοντα πόληες hätte zur Genüge zeigen sollen, dass die ganze Art der Sprache hier eine poetische ist. Wir haben in dem figürlichen Gebrauche der Zahlen also nicht sowol eine Discrepanz als vielmehr eine Achnlichkeit vor uns, die weit eher dahin zielt, Identität als Verschiedenheit in der Autorschaft der beiden Gedichte zu erweisen.

Eine zweite Folgerung ist die, dass wir mit Unrecht in den homerischen Gedichten nach einem chronologischen Schema suchen. Homers Zahlenangaben, wenn sie sich auf die Zeit beziehen, sind nicht buchstählich zu nehmen, nachdem wir ihren figürlichen Charakter an so vielen Beispielen erkannt haben.

§. 6. Die drei Dekaden des Krieges. — Die homerische γενεή.

Raumbestimmungen werden von Homer nicht nach einem festgesetzten Maasse, sondern durch Beziehung auf menschliche oder sonstige Handlungen angegeben. „Es ist so weit, wie ein Mann einen Speer werfen kann" (δουρὸς ἐρωή Il. XXI 251);[7] oder ὅσσον τε γέγωνε βοήσας (Od. V 400); oder bei grösseren Raumbestimmungen: so weit man in einer gewissen Zeit segeln kann (Il. IX 362 f. Od. IV 356). Die Rosse der Götter legen bei jedem Satze, den sie machen, einen Raum zurück, so weit das Auge über die Oberfläche des Meeres hinsehen kann (Il. V 770). Bei noch grösseren Entfernungen wird der Dichter noch unbestimmter und sagt von Aegypten, dass selbst die Vögel nicht in einem Jahre von da zurückkehren (Od. III 322).

---

7) Vgl. auch Il. III 12. XV 358. XXIII 431. Diese Art der Angabe räumlicher Entfernungen ist jedoch nicht ausschliessliches Eigenthum der Poesie; vgl. Thukyd. V 65.

Wie mit dem Raume, so verfährt Homer auch mit der Zeit. Selbst mit dem in sich begreuzten Zeitabschnitte eines Jahres verfährt der Dichter in freierer Weise; denn Od. XI 248 verheisst er, dass eine Geburt nach Verlauf eines Jahres, vom Zeitpuncte der Conception an gerechnet, stattfinden werde. Und nehmen wir ferner die wichtigsten und fast einzigen Data der Gedichte, die darauf Anspruch machen können chronologische genannt zu werden, die drei Dekaden des troischen Krieges zur Bezeichnung der Zeit der Vorbereitung, der Belagerung selbst und der Rückkehr; so ist auch hier der poetische Gebrauch der Zahlen gar nicht zu verkennen. Denn in keinem anderen Falle hat Homer seine geschichtlichen Angaben auf numerische Zeitbestimmungen basiert. Ausserdem macht es die völlige Gleichheit dieser drei Abschnitte höchst unwahrscheinlich, dass sie historisch aufzufassen seien.[8]) Endlich machen die drei Dekaden zusammengenommen gerade die Zahl der Jahre aus, welche aller Wahrscheinlichkeit nach eine *γενεή* nach homerischer Auffassung bilden.

Die Stelle, auf welche die letztere Behauptung gegründet ist, ist Il. I 250—252:

> *τῷ δ' ἤδη δύο μὲν γενεαὶ μερόπων ἀνθρώπων*
> *ἐφθίαθ', οἵ οἱ πρόσθεν ἅμα τράφεν ἠδ' ἐγένοντο*
> *ἐν Πύλῳ ἠγαθέῃ, μετὰ δὲ τριτάτοισιν ἄνασσεν.*

Nun wird Nestor in der Ilias als der älteste unter den griechischen Heerführern ersten Ranges dargestellt. Odysseus war *ὠμογέρων* (Il. XXIII 791); Idomeneus war wiederum älter als Odysseus, wie aus *μεσαιπόλιος* (Il. XIII 361) und daraus zu ersehen ist, dass er an den militärischen Operationen nur in beschränkter Weise theilnimmt; aber Nestor ist offenbar noch älter als Idomeneus; denn er beruft sich stets auf seine gröste Erfahrung und nimmt weder am Kampfe noch an den Wettspielen theil. Wir dürfen einstweilen Nestor als einen Mann von 70 bis 75 Jahren betrachten. Die angezogene Stelle sagt nun, dass er in der dritten *γενεή* war und zwar in der Mitte derselben (*μετὰ τριτάτοισιν*). Hält man dies fest, so wird keine kleinere Zahl als 30 J. für die *γενεή* den Nestor in die Mitte der dritten Generation stellen.

8) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 183: „Diese Zehnzahl erscheint als eine mythisch summarische;" die Stelle Il. XXIV 765, aus welcher auch auf 10 Jahre der Vorbereitung zu schliessen sei, sei unächt.



Nehmen wir z. B. 25 J. für die *γενεή*, so wäre er nicht mehr in der dritten Generation, sondern schon im Anfange der vierten. Aber wir dürfen auch nicht mehr als 30 J. für die *γενεή* annehmen. Denn während wir zuversichtlich sagen können, dass der Nestor der Ilias über 70 J. alt ist; so können wir andererseits auch nachweisen, dass er unter 80 J. ist. Wiewol er nemlich an athletischen Uebungen sich nicht mehr betheiligt, so ist er doch übrigens auch weit entfernt sich zu schonen. Er macht mit Agamemnon die Runde (Il. IV 293 ff.); er ist wach für die nächtliche Versammlung und weckt andere (Il. X 157). Obgleich er nun noch einen so guten Theil körperlicher Kraft behalten hat, so wird er doch auch nicht so dargestellt, als ob er im Besitze einer ans Wunderbare streifenden Kraft sei; er ist einfach in Rücksicht auf seine körperlichen Eigenschaften was wir etwa einen kräftigen Greis nennen würden.

Nähmen wir aber statt 30 J. für die *γενεή* 40 J. an, so müste Nestor, um in die dritte Generation vollständig eingetreten zu sein, schon weit über 80, ja selbst über 90 J. alt sein und der Nestor in der Odyssee schon über 100 J., ein Alter, welches Homer einem Manne, der noch im vollen Besitze seiner geistigen Kräfte ist, gewis nicht zuschreiben wollte. Aus dem Gesagten folgt, dass wir für die homerische *γενεή* eine Zeit von ungefähr 30 Jahren festsetzen dürfen.

Homer ist beflissen gewesen, Nestors verschiedenes Alter in den beiden Gedichten durch die Wahl geeigneter Ausdrücke zu bezeichnen. In der Ilias übt er die Functionen eines Königs in der dritten Generation von seiner Geburt an gerechnet. In der Odyssee (III 245) heisst es dagegen:

τρὶς γάρ δή μίν φασιν ἀνάξασθαι γένε' ἀνδρῶν,

d. h. er hatte drei Generationen bereits hinter sich, denn in der Stelle der Ilias liegt nicht mehr, als dass er bereits bis in eine dritte Generation hinein gelebt habe; die Stelle der Odyssee sagt aber, dass er schon mehr als zwei Generationen geherrscht habe. Die grosse Genauigkeit im homerischen Ausdruke, die wir schon so oft wahrgenommen haben, zeigt sich noch von einer andern Seite. Zwei Generationen waren nach Homer schon vergangen und zwar zwei Generationen der Männer, die mit Nestor geboren waren (*οἵ οἱ πρόσθεν ἅμα τράφεν ἠδ' ἐγένοντο*), also seiner Zeitgenossen. Dies beweist, dass Homer unter *γενεή* nicht die

volle Zeitdauer eines Menschenlebens verstand, sondern dasselbe, was wir gewöhnlich unter Generation verstehen. Denn hätte Homer unter γενεή die ganze Zeit bis zum Aussterben einer Generation verstanden, so hätte Nestor nicht zwei Generationen seiner Zeitgenossen überleben können. Ausserdem stimmt auch die erstere Deutung des Wortes γενεή mit der Etymologie desselben weit besser überein. Wir dürfen also die γενεή in jeder Weise zu etwa 30 J. annehmen. Dann liegt aber auch die Vermuthung sehr nahe, dass die drei Dekaden gewählt sind, um gerade eine γενεή auszumachen, und dass sie also als historische Angaben nicht betrachtet werden dürfen.

In voller Uebereinstimmung hiermit ist von Mure nachgewiesen, dass die Ereignisse der dritten Dekade eine Zeit von nur 8 Jahren und 7 Monaten einnehmen (Griech. Litt. I 460. II 139); und ebenso bemerkt derselbe, dass die Dekaden und ihre Vertheilung in einem gemischten Geiste von Hyperbel und Methode, der überhaupt den Genius der heroischen Sage charakterisiere (II 138), aufgefasst seien.

§. 7. Homers chronologisches Schema. Beseitigung einiger Discrepanzen und Schwierigkeiten.

Was uns aber veranlasst, Homers historische Autorität mit grosser Zuversicht anzuerkennen und ihn dennoch als Chronologen nicht gelten zu lassen, ist die Thatsache, dass er nirgends seine Geschichte auf Chronologie basiert oder auf das Aufzählen der Ereignisse nach Jahren, sondern dass er die Reihenfolge der Begebenheiten nach γενεαί ordnet. Auf diese Generationen müssen wir als auf den eigentlichen chronologischen Organismus in seinen Werken hinblicken; und in dieser Beziehung zeigt er eine Genauigkeit, dass seine Generationen, die in verschiedenen Theilen seiner Gedichte zerstreut vorkommen, immer zusammenpassen. Es ist hier nicht der Ort dies zu beweisen.[9]) Wir weisen aber nur darauf hin, um ein mögliches Vorurtheil zu beseitigen. Denn wenn ein Schriftsteller unserer Tage gesagt hätte, ein Krieg habe in drei gleichen Abschnitten 30 Jahre lang gedauert, und sich herausstellte, dass derselbe in Wahrheit nur 10 Jahre gedauert habe; so würden wir ihm wenig Glaubwürdigkeit beimessen.

9) Beispielsweise vgl. Achaeis § 35.

Aber Homer verliert nicht an Glaubwürdigkeit, wenn er die Zahlen poetisch gebraucht; sie gehören zu seinem malerischen Apparate, nicht zu seinem historischen. Daher wendet der Dichter, mit der einzigen Ausnahme der drei schon erwähnten Dekaden, die Zahlen nie für die Erzählung an. Und doch sind seine Gedichte voll von freistehenden Erzählungen. Aber nur wenige sind in ihrer Zeitbestimmung unbestimmt; wo jedoch eine solche Zeitbestimmung sich finden lässt, ist es immer nur vermittelst der Anordnung nach Generationen möglich.

Diese Auffassungsweise der homerischen Chronologie wird dazu dienen können, einige unnöthig erhobene Schwierigkeiten zu beseitigen. Wir dürfen nemlich diese Dekaden nicht dazu verwenden, die Reihenfolge der Begebenheiten nach ihnen arithmetisch zu berechnen, weil Homer dieselben nicht arithmetisch aufgefasst hat. Sie sind mehr als eine nur lose über seine Ereignisse geworfene Drapperie, denn als ein fester Rahmen zu betrachten, in den sie auf alle Fälle hineingezwängt werden müsten. Wenden wir dies auf ein paar Beispiele an. Odysseus verliess Telemachos *νέον γεγαῶτ' ἐνὶ οἴκῳ* (Od. IV 112. 144). Er kehrt zurück und findet ihn noch nicht als vollständigen Mann. Denn wäre er ein solcher gewesen, so würde er sich einer argen Memmenhaftigkeit schuldig gemacht haben, die Homer ihm sicherlich nicht zum Vorwurf machen wollte; aber er näherte sich dem Mannesalter, wenn er auch von Antinoos verächtlich *νεὸς πάις* genannt wird (Od. IV 665). Nach dieser Sachlage dürfte man also für Odysseus eine Abwesenheit von nicht mehr als 15 Jahren statuieren, obgleich die Annahme von 19 Jahren nicht absolut ausgeschlossen ist. Grösser als in diesem ist die Discrepanz in einem anderen von Mure behandelten Falle (Gr. Litt. I S. 437), der sich auf die Zahl der Tage, während welcher Telemachos abwesend war, bezieht. Aber auch in diesem Falle haben wir wol wie in vielen anderen jene kindliche und unbestimmte, aber poetische Behandlung der Zahl anzuerkennen.

Auf der anderen Seite findet sich eine genaue Uebereinstimmung mit der Dekadenrechnung in dem Falle des Argos (Od. XVII 327):

αὐτίκ' ἰδόντ' Ὀδυσῆα ἐεικοστῷ ἐνιαυτῷ.

Aber vielleicht ist diese Uebereinstimmung mehr dem Umstande zuzuschreiben, dass der Dichter es hier mit dem hohen Alter

eines Hundes zu thun hatte, für welches das 20. Jahr durchaus geeignet erschien.[10])

Dagegen muss der Fall des Neoptolemos einem jeden Kritiker, der auf Genauigkeit der Zahlenangaben bei Homer besteht, grosse Schwierigkeiten bereiten. Homer berichtet (Il. XI 438 ff. XI 783 ff.), dass Achilleus ohne Kriegserfahrung nach Troja zog, dass er unter Phönix, seines Lehrers, Schutz gestellt wurde, und dass der ältere Patroklos nach Peleus Wunsche ihm guten Rath geben sollte, und Il. IX 440 wird Achilleus νήπιος genannt. Dennoch folgt ihm sein Sohn Neoptolemos vor Schluss des Krieges im Commando und bringt es zu hoher Auszeichnung im Felde wie im Rathe (Od. XI 510—516). Für das Alter des Achilleus findet sich ein Anhaltspunct in der Thatsache, dass Phönix ein gutes Theil jünger als Peleus zu sein scheint, der ihn nach der Aussage des Dichters wie ein Vater behandelte (Il. IX 481). Andererseits ist Achilleus auch nicht als ein junger Mann in der Ilias dargestellt, wie dies bei Diomedes der Fall ist. Aber dennoch ist, wenn wir die Dekaden-Rechnung als chronologischen Maasstab anlegen, das Altersverhältnis zwischen Achilleus und seinem Sohne Neoptolemos schwer in Vereinbarung zu bringen; denn Neoptolemos ist am Ende des Krieges in Jahren weiter vorgerückt, als sein Vater Achilleus im Anfange des Krieges war.[11]) Es scheint also nicht in der Absicht des Dichters gelegen zu haben, alle die Ereignisse, von denen er erzählt, in chronologische Uebereinstimmung mit der Dekaden-Rechnung zu bringen. Wenn wir seine historische Glaubwürdigkeit prüfen wollen, müssen wir ihn nach seinem eignen chronologischen Systeme auf die Probe stellen, d. i. nach seinen Genealogien. Seine Sagen umfassen bisweilen 7 Generationen; dieselben Persönlichkeiten werden in verschiedenen Sagen vorgeführt und wieder vorgeführt, aber sie treten niemals in einer Weise auf, die mit der natürlichen durch die Gesetze der menschlichen Natur bedingten Reihenfolge unvereinbar wäre.[12])

Die Anwendung dieser Betrachtungen wird manche von den Gelehrten erhobene Schwierigkeiten beseitigen. Nehmen wir z.

10) Vgl. Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poesie S. 317. Anm. 25 und daneben Ameis zu ρ 337 nebst Anhang.

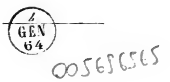
11) Nitzsch Beitr. zur Gesch. der ep. Poes. S. 184: „Mit Neoptolemos ... hat die Sage ein freieres Spiel getrieben, das wir als ihr Wesen anzuerkennen haben.“ Vgl. Anm. zu Od. XI 509. Ameis zu λ 506.

12) Der Theil Achaeis liefert zahlreiche Belege für diese Behauptung.

B. die drei Dekaden als historische Thatsachen an, so werden wir durch Fragen wie die folgenden in Verlegenheit gerathen: Wie kam es, dass das griechische Heer bis zum 9. Jahre nie gemustert war (Il. II 360 ff.)? Wie kam es, dass die Troer die Griechen bis dahin nie in solcher Stärke gesehen hatten (Il. II 799), da wir doch wissen, dass eine Menge Griechen gestorben waren (Il. I 52. II 302) und da von der Ankunft neuer Ersatzmannschaft nirgends die Rede ist?[13] Ferner: weshalb waren die Troer so eng hinter ihren Mauern eingeschlossen geblieben, und weshalb hatten doch zu derselben Zeit die Griechen sich ihnen so selten genähert, dass Priamos den Agamemnon und dessen Mitstreiter in einer so langen Zeit nicht sollte kennen gelernt haben? Endlich wie kam es, dass die grosse Zahl der Verbündeten, die sich um Priamos zu dessen Beistande versammelt hatten, nicht schon in einer früheren Zeit in den Kampf geführt wurden?

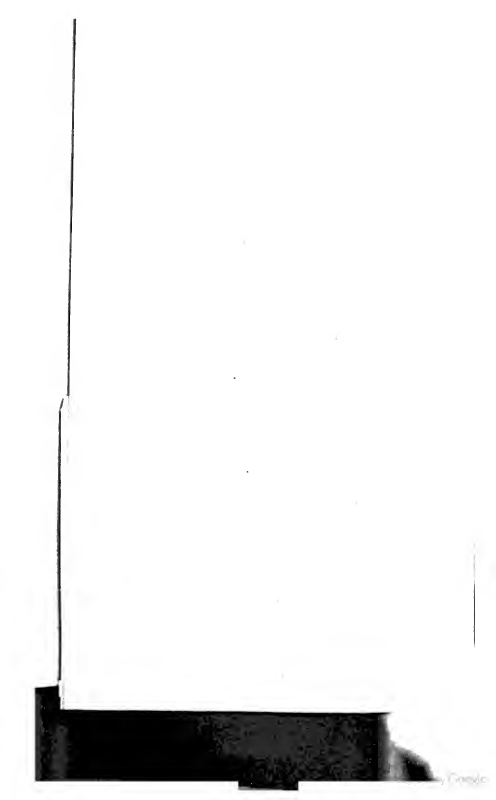
Wenn aber die Bezeichnung der 10 Jahre als eine figürliche betrachtet wird, so verschwinden Schwierigkeiten wie die erwähnten oder sie erscheinen als verhältnismässig unbedeutend. Ohne von der allgemeinen historischen Wahrheit abzuweichen, fühlte sich Homer ermächtigt, die Ereignisse des Krieges zusammenzudrängen oder auszudehnen oder zu gruppieren in einer Weise, die ihm für die Concentration des Interesses oder für die Erreichung eines poetischen oder nationalen Effectes die angemessenste zu sein schien.

13) Die neue Hülfe der Griechen Od. III 190 (vgl. Il. II 720) und XI 506 ist anderer Art.




Kyklopen
Sikeloi
Halys
Kypros
Sidon
Tyros
KAR
zum
KATALO
Die Sectionen sind
Die Figuren sind
Die Inseln I. II. III
Section und die
lith. Anst. v. M. Singer, Leipzig







Dronke, Gustav, die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylus und Sophokles. gr. 8. [illegible]

Düntzer, H., die Interpolationen im elften Buche der Ilias. gr. 8. [illegible] 8 Ngr.

Frick, Dr. Otto, das plataeische Weihgeschenk zu Konstantinopel. [illegible] gr. 8. 1859. [illegible] 24 Ngr.

Friederichs, Dr. K., Praxiteles und die Niobegruppe [illegible] gr. 8. [illegible]

Friedländer, Ludovicus, Analecta Homerica. [illegible]

— zwei Homerische Wörterverzeichnisse. gr. 8. [illegible] 24 Ngr.

— Mittheilungen aus Lobecks Briefwechsel [illegible]

Giseke, Bernhard, Thrakisch-Pelasgische Stämme der Balkanhalbinsel [illegible] Wanderungen in mythischer Zeit. gr. 8. [illegible]

Gottschick, A. F., Geschichte der Gründung und Blüthe des hellenischen Staates in Kyrenaika. gr. 8. 1858. [illegible] 10 Ngr.

Grote, George, Griechische Mythologie und Antiquitäten [illegible] Kunst, Musik u. s. f. [illegible] von Dr. Theodor Fischer. Erster bis vierter Band. [illegible] I. u. II. Band [illegible] III. Band 2 Thlr. 20 Ngr. IV. Band [illegible]

Gutschmid, Alfred von, Beiträge zur Geschichte des alten Orients. [illegible] Band IV und V. gr. 8. [illegible] 1 Thlr.

Hanow, Fr., de Theophrasti characterum libello. gr. 8. [illegible] 6 Ngr.

— in Theophrasti characteras symbolae criticae. 4. 1860. [illegible] 10 Ngr.

— in Theophrasti characteras symbolae criticae alterae. 4. 1861. [illegible]

Henning, P. D. Ch., über die Telemachie [illegible] Kritik [illegible] gr. 8. [illegible] geh. 20 Ngr.

Herbst, Ludwig, über C. G. Cobets Emendationen im Thukydides. gr. 8. [illegible] 15 Ngr.

Herbst, Wilhelm, das classische Alterthum in der Gegenwart. [illegible] 1852. geh. 1 Thlr.

— zur Geschichte der auswärtigen Politik Spartas im Zeitalter des peloponnesischen Krieges. [illegible] 8. 1853. geh. 12 Ngr.

Hercher, Rud., über die Glaubwürdigkeit der Neuen Geschichte des Ptolemaeus Chennus. gr. 8. 1856. geh. [illegible]

Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece [illegible] Paulus Antonius de Lagarde. gr. 8. 1858. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.

Hymni Homerici. [illegible] Augustus Baumeister. gr. 8. 1860. geh. 2 Thlr. 12 Ngr.

Keil, Karl, epigraphische Excurse. gr. 8. [illegible]

Keller, Dr. Otto, Untersuchungen über die Geschichte der griechischen Fabel. gr. 8. 18[illegible] geh. [illegible] Ngr.

Kock, Carl, die Vögel des Aristophanes. gr. 8. 1856. geh. 6 Ngr.

— Aristophanes und die Götter des Volksglaubens. gr. 8. [illegible]

Krüger, Gustavus, Theologumena Pausaniae. [illegible] gr. 8. 1860. geh. 10 Ngr.

La-Roche, Paul, Charakteristik des Polybius. gr. 8. 1857. 24 Ngr.

Lehrs, K., populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen. gr. 8. 1856. geh. 1 Thlr. 11 Ngr.

Lugebil, Karl, über das wesen und die historische bedeutung des ostrakismos in Athen. gr. 8. 1861. geh. 12 Ngr.

Mommsen, Aug., Beiträge zur griechischen Zeitrechnung. gr. 8. 1856. geh. 10 Ngr.

— zweiter Beitrag zur Zeitrechnung der Griechen und Römer. gr. 8. 1859. geh. 24 Ngr.

Müller, Dr. J. H. T., Beiträge zur Terminologie der Griechischen Mathematiker. gr. 8. 1860. geh. 8 Ngr.

Nicandrea. Theriaca et Alex[illegible]harmaca [illegible]

Nitzsch, G. W. Beiträge zur Geschichte der [illegible] Poesie der Griechen. gr. 8. [illegible]

Petersen, [illegible], über die Geburtstagsfeier bei den Griechen [illegible]

Poetae lyrici Graeci. [illegible]

Poppo, [illegible], de historia Thucydidea commentatio [illegible]

Pott, A. F., Studien zur griechischen Mythologie. [illegible]

[illegible], Val., Aristoteles pseudepigraphus. gr. 8. [illegible]

Ross, Ludwig, archäologische Aufsätze. [illegible] aus Athen [illegible] Zur Kunstgeschichte [illegible] gr. 8. [illegible] 4 Thlr.

[illegible]

— alte lokrische Inschrift von [illegible] gr. 8. [illegible]

Rossbach, Aug., und R. Westphal, Metrik der griechischen Dramatiker und Lyriker [illegible]

[illegible] Griechische Rhythmik [illegible]

Zweiter Theil. [illegible]

Dritter Theil. Griechische Metrik [illegible]

Schaefer, Arnoldi, de sociis Atheniensium [illegible]

Schaefer, Arnold, Demosthenes und seine Zeit. [illegible]

[illegible]

[illegible] Mit einer Karte und drei [illegible]

Sophocles tragoediae. [illegible]

Sarnve, [illegible] Ludovic [illegible]

Susemihl, Franz, die genetische Entwickelung der [illegible] Philosophie [illegible] gr. 8. [illegible]

Tragicorum Graecorum fragmenta. [illegible]

[illegible], Analecta Theophrastea. gr. 8. [illegible]

Wa[illegible], de Tim[illegible] [illegible] gr. 8. [illegible] 18 Ngr.

— de [illegible] Metrik [illegible]

Westphal, [illegible], die Fragmente und die Lehrsätze der griechischen Rhythmiker. [illegible]


ALESS. CIOLLI
LEGATORE di LIBRI
FIRENZE





